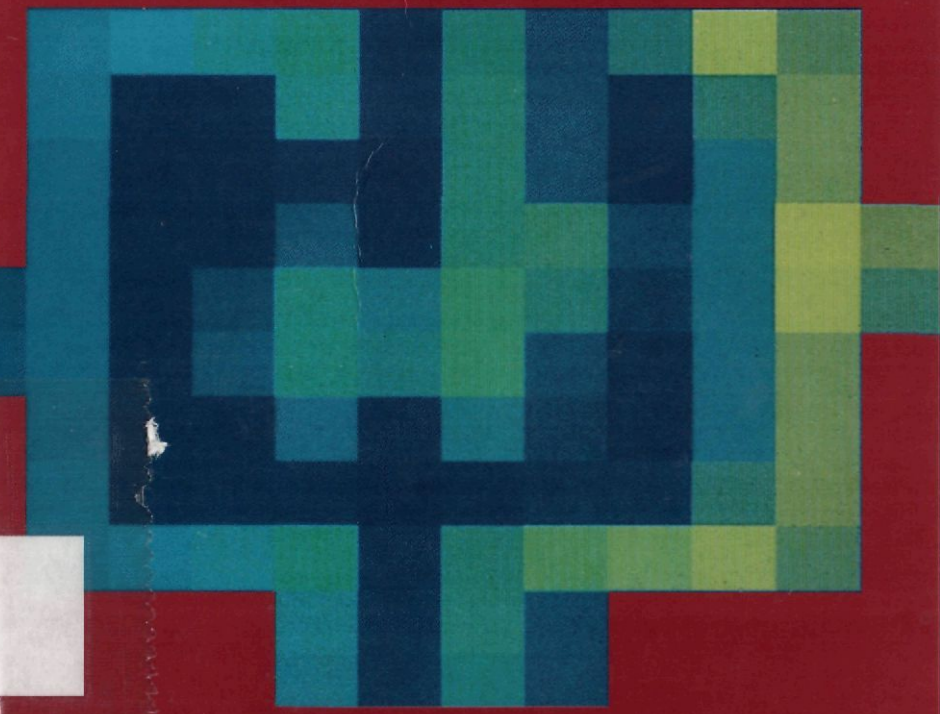
Wayne A. Meeks

EL MUNDO MORAL DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS



COLECCION CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo.*
2. JOSE M.ª DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo.*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *Lucha no violenta por la paz.*
4. BENOIT. A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo.*
6. MARCIANO VIDAL: *Etica civil y sociedad democrática.*
7. GURMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su iglesia.*
8. JOSE M.ª MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo.*
9. GURMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I).*
10. GURMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II).*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas.*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería.*
13. RAYMON E. BROWN: *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.*
14. RAFAEL AGUIRRE: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.*
15. JESUS ASURMENDI: *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna.*
16. LUCIO PINKUS: *El mito de María. Aproximacción simbólica.*
17. P. IMHOF y H. BIALLOWONS: *La fe en tiempos de invierno. diálogos con Karl Rahner en los último años de su vida.*
18. E. SHUSSLER FIORENZA: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.*
19. ALBERNO INIESTA: *Memorándum. Ayer, hoy y mañana de la Iglesia en España.*
20. NORBERT LOHFINK: *Violencia y pacifismo en el antiguo Testamento.*
21. FELICISIMO MARTINEZ: *Caminos de liberación y de vida.*
22. XABIER PIKAZA: *La mujer en las grandes religiones.*
23. PATRICK GRANFIELD: *Los límites del papado.*
24. RENZO PETRAGLIO: *Objeción de conciencia.*
25. WAYNE A. MEEKS: *El mundo moral de los primeros cristianos.*

Wayne A. Meeks

EL MUNDO MORAL DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 1992

Título de la edición original:
THE MORAL WORLD OF THE FIRST CHRISTIANS
© The Westminster Press. Philadelphia

Traducción española: Blanca Avalos Cadena

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. - 1992
Henao, 6 - 48009 BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-330-0931-1
Depósito Legal: BI - 1498 / 92
Fotocomposición: Ipar, S.C.L.
Impreso en Industrias Gráficas Garvica, S. A. - 48015 Bilbao

PREFACIO

Me resulta imposible nombrar a todos los que me prestaron su ayuda en la realización de este libro. Generaciones de estudiantes han contribuído con su palabra, desde un seminario para estudiantes no graduados en Dartmouth en 1965, hasta un seminario de graduados en Yale en 1984, y en muchas conversaciones privadas. Al irlo escribiendo, las ideas y preguntas de las siguientes personas han sido especialmente útiles: Larry Yarbrough, Tony Lewis, Alan Mitchell, David Dawson, Susan Garrett, Dale Martin, Sam Fleischacker, Don Westblade, Sally Purvis, y David Kuck.

Yo mismo me sorprendería si en este libro hubiese ideas que en un tiempo no asimilé de mis colegas, cercanos o lejanos. Mi especial agradecimiento para Abraham Malherbe, tanto por lo que me enseñó de muchas maneras, incluyendo su volumen que forma parte también de esta serie, y por su lectura crítica del capítulo 2. A Ramsay MacMullen, Gene Outka, Victor Furnish y a mi esposa, Martha, quien concienzudamente leyó todo el manuscrito e hizo múltiples sugerencias para mejorarlo. A todos ellos, les agradezco todo y pido su indulgencia para aquellos pocos casos en los que sigo sin convencerme. Finalmente, le agradezco a Keith Crim y al competente personal de la Westminster Press, por hacer posible la Biblioteca de la Primera Cristiandad, y especialmente a Cynthia Thompson por su amable firmeza, su paciencia y sus buenas ideas.

INTRODUCCION

¿Cómo entenderemos la ética de los primeros cristianos? Obviamente existen muchos hechos acerca de ellos que necesitamos aprender, pero aún más importante que los hechos, son las preguntas que hagamos. Una comprensión totalmente histórica de la ética requiere que planteemos algunas preguntas sobre cosas que habitualmente no creemos que forman parte de la ética en absoluto.

Por ejemplo, cuando el apóstol Pablo escribe, «Si alguno está dispuesto a discutir, no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios. (I Cor. 11:16), quizá nos parezca que ha hecho a un lado un argumento ético (en este caso su argumento no parece no haber surtido efecto) y ha recurrido a la presión social para obtener lo que quiere. Y eso, opinamos, no es verdadera ética.

Tendemos a pensar que ética es igual a argumento moral o normas morales. Vivimos en una cultura de expertos, en la que hay éticos profesionales que son expertos en la construcción de argumentos y el análisis de las normas. Los mismos éticos generalmente se sienten incómodos cuando les asignamos tal papel, ya que a menudo dicen que la ética no es como un campo técnico en el que se requiere un conocimiento especializado para tomar decisiones acertadas. Pero, dado que las normas y argumentos anticipados por diferentes personas y grupos entran muchas veces en conflicto, especialmente en nuestra sociedad pluralista, resulta evidente que necesitamos expertos para hacer frente a nuestra confusión. Tanto es así, que se buscan —por ejemplo— los servicios de los éticos, incluso en hospitales y corporaciones, para enseñar a la gente a tomar decisiones morales. Esto es ética de arriba abajo.

Sin embargo, existe un modo de considerar la ética de abajo arriba, en la que es una forma perfectamente correcta de instrucción ética decir —por ejemplo— a un niño, «Nosotros no hacemos eso». Probablemente la respuesta del niño, y quizás también la del ético profesional, será: «¿Por qué no? Con frecuencia ésa es una pregunta importante a plantear, pero hay otras ocasiones en las que puede ser más productivo hacer una

pregunta diferente: ¿Quién es «nosotros»? La pregunta «¿Por qué?» pide una explicación; «¿Quién?» invita a la comprensión. En las siguientes páginas trataremos de mantener unidos ambos tipos de pregunta.

Muchos, quizás todos, los escritos que ahora constituyen el Nuevo Testamento, y también una gran parte de los demás escritos cristianos primitivos, aspiraban, en primer lugar, a dar forma a la vida de las comunidades cristianas. Argumentos y normas, desde luego, tenían su sitio en esos escritos, pero no logramos entender la fuerza de los argumentos y normas si los sacamos de los contextos en los que se encuentran. Un proceso mucho más amplio estaba en marcha, por el que los participantes del nuevo movimiento que llamamos Cristiandad estaban descubriendo una nueva identidad —aprendiendo a pensar por sí mismos como «las iglesias de Dios», «los santos», «hijos de Dios», «esclavos de Cristo», «hermanos y hermanas», «aquellos por los que Cristo murió», etcétera. la «práctica» o la «costumbre» (*synetheia*, la palabra que Pablo usó en el versículo arriba citado) no era algo añadido al proceso de desarrollar una identidad, sino una parte integral de él. Los escritores instan repetidamente a todos los cristianos a «exhortar», «amonestar», y a «alentarse» unos a otros. El objetivo de tal conversación moral es, como lo expresa Pablo en otro lugar, «que os comportéis de una manera digna del Dios que os llama» (I Tes. 2:12, mi traducc.).

La historia del movimiento primitivo cristiano puede escribirse, por tanto, como el desarrollo de «comunidades de discurso moral», como fueron llamadas[1]. Mejor aún es el término de Stanley Hauerwas, «comunidades de carácter»[2] pues más que hablar, contribuye a modelar la conducta, y el «carácter» sugiere la dialéctica esencial entre la comunidad y el yo. Los grupos y los individuos tienen carácter. Carácter significa identidad, e implica específicamente una identidad moral. El carácter toma forma, además, dentro de un proceso social. En este libro intentaremos entender algunas dimensiones particulares del proceso social en el que tomó forma el carácter de las comunidades cristianas de los primeros dos siglos.

Los primeros grupos cristianos no existían en islas o en desiertos. Vivían en poblaciones o ciudades. En las poblaciones, la conducta diaria era controlada por las rutinas de la necesidad, los ciclos de trabajo de la temporada en los campos, costumbres tan antiguas como la memoria más remota. La identidad era un tema familiar y de clan, y el honor familiar era

---

1. La frase es de James M. Gustafson («La Iglesia: Una Comunidad de Discurso Moral», *La Iglesia como Ente Decisorio* [Filadelfia: Pilgrim Press, 1970], pp. 83-95), recientemente empleada a buen efecto por Allen Verhey, *La Gran Reversión: Ética y el Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Wm. B.Eerdmans Publishing Co., 1984).

2. Stanley Hauerwas, *Una Comunidad de Carácter: Hacia una Ética* Social Cristiana Constructiva (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1981).

una sanción poderosa que afectaba toda elección. Actuar de forma que se ocasionara una deshonra a la propia familia o a un miembro prominente era algo espantoso. Pronto el nuevo movimiento se extendió más allá de las poblaciones de Judea y Galilea. En pocos años, la mayoría de los grupos cristianos se encontraban en las diferentes ciudades del perímetro oriental del Mediterráneo. Allí, efectivamente, la vida era más polifacética que en las poblaciones rurales, y menos firmes los vínculos del clan y la costumbre. Pero la vida de la ciudad era muy concurrida y pública, las habladurías se propalaban en todos los vecindarios, y la conducta de un nuevo círculo o culto o superstición —de cualquier manera que los cristianos fuesen considerados— era ciertamente un objeto de curiosidad. No sólo se trataba de que los cristianos, dondequiera que habitaran, estuviesen bajo ciertas presiones externas a ajustarse a los modelos de la sociedad dominante. Esos modelos eran parte de ellos mismos, parte de lo que ellos eran, de cómo pensaban y de cómo sentían.

Bien es verdad que unirse al movimiento cristiano implicaba una «conversión», o lo que algunos sociólogos llaman «resocialización». Es decir, se esperaba que convertirse en cristiano afectaría algunas de las relaciones más fundamentales, valores, percepciones de la realidad, e incluso estructuras del propio ser que un niño adquiere durante el proceso de crecimiento dentro de una familia. De ahí que los cristianos pudiesen hablar de su iniciación de muy variadas maneras como: morir y resucitar con Cristo, un segundo nacimiento, la adopción en una nueva familia de los hijos de Dios. La radicalidad de las metáforas es prueba de una experiencia real, de un brusco reemplazo que muchos de los conversos deben haber sentido. Pero son metáforas, y exageran el caso. No se puede nunca borrar o sustituir la socialización primaria, y los cristianos no lo intentaron, aún cuando algo de lo que expresaron puede hacernos pensar que sí. Por ejemplo, Pablo escribió: «No os conforméis a este mundo, sino transformaos por la renovación de vuestra mente» (Rom. 12:2). No obstante las peculiares advertencias que siguen a esas palabras, están salpicadas de lugares comunes y giros de expresión que serían instantáneamente reconocibles en la retórica moral de su tiempo y lugar. Los cristianos cuya formación moral intentamos entender, vivían en el mundo del primitivo Imperio Romano, y ese mundo también vivía en ellos: en su pensamiento, en su lenguaje, en sus relaciones.

Para entender la formación moral de las comunidades cristianas primitivas, debemos, por tanto, entender su mundo. Pero cuando hablamos de «su mundo» o «el mundo del Imperio Romano», acusamos un sentido de algo muy incompleto en el concepto «mundo». Por una parte, nada nos resulta más objetivo que nuestro mundo; está *allí* simplemente, y hemos de relacionarnos con él. Con todo, si comparamos nuestra descripción de ese mundo objetivo con —digamos— la descripción de Bushman, o la

descripción de un monje de la Europa del siglo trece, nos vemos impelidos a la conclusión de que diferentes personas pueden tener diferentes mundos. Desde luego, las diferencias no son absolutas; de otro modo nunca podríamos esperar comprender a la gente de otro tiempo y lugar. Pero en algunos casos, las diferencias son totalmente esenciales.

Este extraño estado de cosas —que el mundo que una sociedad considera simple e innegablemente fáctico, puede ser tomado por otra sociedad como extraño, singular, o absurdo— ocurre porque el mundo en el que de hecho vivimos es un mundo simbolizado. Es un mundo en el que las sensaciones que constantemente se nos vierten a través de nuestros sentidos, están organizadas y por tanto, tienen significado a través de un sistema de señales en gran medida parte de nosotros, que apenas somos conscientes de ellas como tales. Siendo así, nos resulta fácil casi siempre rechazar el mundo de Bushman o el del monje medieval simplemente por equivocado, por ser tan diferente del que *conocemos*. Con todo, aprendimos nuestro sistema; nos fue dado como parte de ese mismo proceso por el que nos convertimos en personas auto-conscientes[3].

Además, este mundo simbolizado y socialmente aprendido en el que yo vivo, afecta obviamente el modo en que me comporto. Si la tierra es plana, no navegaré al oeste para llegar a las Indias Orientales. Si en mi mundo se cree en los hechizos de las brujas, entonces la aparición de fiebre alta, dolor de garganta y diarrea pueden hacer que me pregunte de inmediato cuál de mis coterráneos puede estar resentido conmigo. Consultaré al experto tribal para hacer contramagia. En una sociedad «moderna», los mismos síntomas me harán sospechar de una infección vírica, y consultaré a un médico. Si me traslado —digamos— de una zona rural de Haití a Nueva York, quizás me enfrente a una alternativa. Es posible que algunos de mis colegas de la comunidad haitiana de inmigrantes sigan practicando métodos que los neoyorquinos llamarán «magia», mientras otros en la misma comunidad desdeñarán tales cosas como «primitivas».

Estas últimas reflexiones sugieren que, bajo ciertas circunstancias, la objetividad de nuestro mundo, o al menos partes de ella, puede verse socavada. Los mundos sí cambian. Obsérvese que cambio en los mundos significa cambio de los símbolos; es un proceso de reaprendizaje. Pero ya que el mundo fue aprendido primero como parte de un proceso más amplio de socialización, su cambio implica una resocialización. Podemos cambiar nuestra forma de percibir el mundo porque cambiamos de comunidad: emigramos a otro país, por ejemplo, o nos convertimos a una secta. Pero ese «porque» es más ambiguo de lo que podríamos pensar, ya

3. La clásica discusión de este proceso de socialización y de la formación del mundo es de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La Construcción Social de la Realidad: Tratado de la Sociología del Conocimiento* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1966).

que no siempre es fácil decir qué es primero, el cambio social o el cambio simbólico. Puedo emigrar o convertirme, porque el mundo de la otra comunidad me ha parecido más auténtica que el de la anterior sociedad. O puedo estar forzado en el nuevo marco y sólo gradualmente llegar a comprender y adoptar su perspectiva del mundo. En la mayoría de los casos, ambas clases de cambio se presentan simultáneamente, en una especie de dialéctica.

A medida que procuramos entender la educación moral de las comunidades cristianas primitivas, empezamos tratando de entender el mundo simbólico y social que compartieron con otras gentes en sus poblaciones o ciudades. Luego intentaremos descubrir qué tipos de resocialización y qué cambios ocurrieron en aquellos mundos simbólicos cuando la gente se convirtió al Cristianismo.

Para destacar los modelos subyacentes, asumidos, de la vida moral, usaré a veces la palabra inglesa «ethos» (carácter distintivo de un pueblo, de una obra). Tanto «ethos» como «ética» provienen de la palabra griega *ethos* (carácter). Fue un lugar común en los escritos griegos sobre moral en la antiguedad, presente ya en Platón y Aristóteles, que ethos condujese a *ethos;* es decir, un «hábito» (práctica de las virtudes hasta convertirse en una segunda naturaleza) que con el tiempo constituiría el «carácter».

Puesto que nos interesa seguir el rastro al desarrollo de las «comunidades de carácter», esa observación sigue siendo acertada. Sin embargo, utilizo la palabra «ethos» de forma diferente, sugerida en el ensayo clásico por el antropólogo Clifford Geertz, «Ethos, Perspectiva del Mundo, y el Análisis de los Símbolos Sagrados»[4]. «El ethos de un Pueblo», escribe, «es el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo y talante moral y estético; es la actitud subyacente hacia ellos mismos y su mundo que la vida refleja». «Su perspectiva del mundo», continúa, «es su representación del modo de ser de las cosas en su absoluta realidad, su concepto de la naturaleza, del yo, de la sociedad». Partiendo de su campo de trabajo y los estudios de los otros etnógrafos, Geertz concluye más adelante que los símbolos religiosos están conectados con la visión del mundo y con el ethos, y de hecho sirven virtualmente en todas las sociedades para sintetizar ambos. «Tales símbolos religiosos, dramatizados en rituales o relatados en mitos, son considerados de alguna manera como resumen, para aquellos para quienes tienen resonancia, de lo que se conoce sobre cómo es el mundo, la calidad de la vida emocional que sustenta, y cómo debe uno conducirse mientras está en él». El triángulo de Geertz puede ayudarnos a

---

4. Clifford Geertz, «Ethos Perspectiva del Mundo y Análisis de los Símbolos Sagrados», en la *Interpretación de las Culturas* (Nueva York: Basic Books, 1973), pp. 126-141 (originalmente publicado en la *Revista de Antioquía* en 1957). Las citas que siguen están sacadas de la p. 127.

encontrar nuestro camino a través de la compleja imagen de la sociedad antigua que surgirá en los siguientes capítulos.

Existe otra intuición, compartida por Geertz con otros antropólogos y filósofos que puede ayudar a aclarar el plan de este libro. La cultura, de la que ethos, visión del mundo y símbolos religiosos forman parte, es un elaborado grupo de signos, un sistema de comunicación. Comprender la cultura — y por ende, comprender cualquiera de estas partes— es como aprender un lenguaje. Nota: la cultura es *como* un lenguaje, pero no es idéntico al lenguaje. El lenguaje es la forma suprema y paradigmática de comunicación humana, pero no la única.

Cuando Helen Keller comprendió la conexión entre la palabra «agua» deletreada en su mano y la sensación de líquido frío corriendo en la otra mano, esa epifanía del lenguaje fue el momento decisivo que inició su transformación en un ser inteligible y social. Con todo, no era el primer paso. Su familia y «la trabajadora milagrosa» Anne Sullivan ya había bombardeado los tres sentidos vivos que poseía, demostrando que estaba conectada con una familia, a un orden, a un mundo de significados. La simbolización, tanto de la sensación como del significado, había avanzado ya mucho antes de que el símbolo «agua» pudiese ser concebido. Así pues, el gesto, la forma, la disposición, muchas cosas se comunican y son por tanto parte del proceso socializante y humanizante. Pero el lenguaje es la cumbre y compendio de la cultura.

Desgraciadamente, lo único que nos queda de las comunidades cristianas de los primeros dos siglos son palabras. En este libro, invito al lector a reunirse conmigo en el esfuerzo de ir pegando en nuestra imaginación todas las piezas que podamos de ese mundo en el que esas palabras tuvieron una vez efecto. Empezaremos con un mapa de contorno que es extenso en tiempo y límites culturales, desde la clásica Grecia, cuatro siglos antes del Cristianismo, hasta el alto imperio romano. Veremos a su vez los mundos sociales y los mundos de discurso moral de la gente entre esos dos linderos.

Hasta donde es posible, he intentado no resumir ni generalizar, sino conducir al lector a un cierto estilo de lectura de la certeza disponible. Para facilitar esa lectura, he limitado mi atención a un número selecto de textos, tanto de fuentes extra-cristianas como de las cristianas, y me he referido a ellas en traducciones fáciles de conseguir. El lector debiera en lo posible tener estos textos a mano. Si este libro se utiliza en un curso, debe ser acompañado de tareas específicas en las fuentes primarias. Además, el modo de lectura que propongo no requiere ninguna pericia especial, y el lector que llegue a conclusiones diferentes a las mías, que no se inquiete.

Los que conocen otros libros sobre el Nuevo Testamento o la ética de los primeros cristianos, echarán de menos en éste algunos temas familia-

res. No tengo un capítulo sobre «la ética de Jesús». Tan interesante como podría ser este tema, es a la vez huidizo —probablemente no disponemos de suficiente información válida para escribir algo parecido a una descripción perfecta, o bien de la conducta moral de Jesús o de sus enseñanzas morales— e incongruente. Este libro se interesa en Jesús, dicho llanamente, sólo hasta el grado y en las maneras en que él es parte del mundo moral de los primeros cristianos. Naturalmente, ese cometido no es en modo alguno pequeño.

El segundo tema que está casi totalmente ausente de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre ésto o lo otro: ¿Qué enseñaron los primeros cristianos sobre el aborto? ¿Sobre la homosexualidad? Hay tres razones para evitar preguntas de esta índole, aún siendo importantes y fascinantes, en este libro en particular. Primera, la tentación es demasiado grande para someter a los primeros cristianos a nuestro programa. Segunda, hay muchos libros que tratan sobre tales cuestiones; ocuparnos aquí de ellas sería superfluo y desviaría la atención de las cuestiones que no son tan generales: no lo que enseñaron los primeros cristianos, sino cómo, y además, cuál era el universo simbólico y social en el que esa enseñanza tuvo sentido. Tercera, una recopilación de las enseñanzas morales de los primeros cristianos no sólo simplifica en demasía el sentido de aquellas enseñanzas abstrayéndolas de la realidad social en la que funcionaron, también alienta a los cristianos de hoy a usar la Biblia de una forma que habitualmente es perniciosa. Espero que este libro contribuya a evitar la nostalgia cristiana, que a menudo se confunde con la fidelidad cristiana. Creo francamente que tenemos mucho qué aprender de los primeros cristianos. Y nosotros, los cristianos de hoy, queremos de formas especiales identificarnos con ellos e incluso someternos a su fe y autoridad que les es propia por virtud de su presencia en el momento fundamental de la historia cristiana. Pero ellos no tenían todas las respuestas, y la fidelidad no es lo mismo que intentar imitar las respuestas que ellos dieron.

Qué nos enseña, pues, una exploración histórica de la educación moral al principio del movimiento cristiano sobre la manera en que podemos ser personas morales hoy? ¿Podemos o debemos hacer nuestros el ethos y la ética de los primeros cristianos? Ese es el tercer tema para el que simplemente no hay espacio en un libro de estas dimensiones. Espero, no obstante, que aquellos lectores que se comprometan activamente en la conversación que sigue, tengan sus propias ideas sobre cómo proceder con estos otros temas.

1
EL MARCO SOCIAL

La ciudad de Atenas, en los siglos quinto y cuarto A.C., creó hasta un grado sorprendente las categorías que los pensadores de Occidente usarían para hablar sobre ética, desde aquel tiempo hasta el nuestro. Por ejemplo, no se puede leer la *Etica de Nicómaco* de Aristóteles sin sentirse asombrado por su confianza en la opinión común de hombres virtuosos de su tiempo y lugar y en la experiencia de almas semejantes de tiempos antiguos, como algo codificado por el sentido común y la sabiduría del pueblo. Los argumentos de Aristóteles son con frecuencia ad hominem: convencen no tanto por demostración lógica, sino por instancia a la experiencia común, donde «común» significa «común a los ciudadanos atenienses con posesiones». Aunque Aristóteles consideraba varias clases de constitución y se comprometió en un gran proyecto de reunirlas y compararlas, su ética presupone una comunidad establecida cuyo cuerpo de ciudadanos era lo suficientemente pequeño para facilitar la libre influencia entre sí de los individuos dentro de los papeles sociales establecidos. Para Aristóteles, diez personas no constituyen, obviamente, una ciudad, pero una ciudadanía de 100.000 «...ya no es una *polis*» (*Et. Nic.* 9.10.3). Aristóteles sólo está considerando a los ciudadanos libres; el número total de residentes en la polis podría ser quizás cinco o seis veces mayor. Aún así, vale la pena recordar que en el tiempo en que empezó la Cristiandad, había varias ciudades superiores en tamaño al límite máximo de Aristóteles. Pero el tamaño era sólo una de las razones por las que en Roma, Antioquía o Alejandría en el siglo primero, ya no era posible llevar la clase de vida en la que pensaba Aristóteles cuando definió al ser humano como un *zoon politikon* —la clase de animal adecuado por naturaleza para vivir en una *polis*.

La Polis como Contexto de la Etica Griega

La polis, que unas veces traducimos como «ciudad», otras como «estado», otras por el adulterino término «ciudad-estado» —las tres proba-

blemente engañosas— fue un invento exclusivo de los griegos. De corta vida como realidad política, hoy día aún conserva vitalidad como ideal. Las consideraciones sólo en cuanto a dimensión, como ya lo hemos visto, dejan claro que una polis no era en absoluto lo que entendemos por «ciudad». Algunas *poleis* (plural de *polis*) tenían cada una sólo unos mil ciudadanos; una «población» podría ser mayor. La diferencia está en las instituciones, generalmente acompañadas de monumentos físicos y ordenaciones, y en la conciencia y actitudes de los ciudadanos. Ser una polis suponía tener formalmente inscrito un cuerpo de ciudadanos, el *demos* (limitado ordinariamente a los varones libres, dueños de propiedades) y un consejo urbano (*boule*). En el caso ideal, Atenas durante su edad de oro de la democracia, los ciudadanos votaban en una reunión urbana o asamblea (*ekklesia:* la palabra que los cristianos adoptarían, en un acto más bien sorprendente de confianza en sí mismos, para denominar sus pequeñas reuniones, que generalmente traducimos como «iglesia»), en temas presentados por el consejo. La vida en la ciudad era una vida regida por leyes (*nomoi*), y las disputas se zanjaban mediante un argumento y, en Atenas, con el voto de los jurados ante los magistrados. El arte de la conversación persuasiva fue, por tanto, una de las técnicas más altamente desarrolladas que atenienses y romanos cultivaron. La autonomía y autosuficiencia de la ciudad, su *autarkeia*, ocupaba el centro del orgullo que sentían sus ciudadanos, e incluía especialmente la libertad de la polis para resolver sus querellas dentro de sus propios muros. Por supuesto, fue esa autarkeia que muy poco después de la época de Aristóteles tendría que rendirse a la voluntad imperial de Filipo, Alejandro y sus sucesores, y después a los Romanos —quienes añadieron una ley extranjera y una burocracia[1].

Pero aún en su edad de oro, la polis no estaba libre de discordias. Para Aristóteles, el bien de la polis era idéntico al bien de la humanidad, y la ciencia que buscaba determinar ese objetivo fue el arte maestro sobre todos los demás (*Et. Nic.* 1.2.4-8). La mayor parte de las formas características de la asociación humana, desde la de marido y mujer a la de gobierno y ciudadanos, encajan perfectamente dentro de la estructura de la polis, como un elegante juego de cajas chinas. Las normas para todos ellos podrían desenmarañarse analizando muy de cerca las formas de amistad. Con todo, existe algo casi perversamente optimista acerca de esta imagen. Asume, por un lado, que todos aquellos que ocupan puestos subordinados, que participan, por tanto, sólo indirectamente en la dirección de la vida de la polis a través de su obediencia y el apoyo de sus superiores, son perfecta-

1. Para una discusión más amplia de la vida e instituciones de la polis, véase de J. E. Stambaugh y David L. Balch, *El Nuevo Testamento en su Ambiente Social* (Filadelfia: Westminster Press, 1986), cap. 6.

mente felices así. Los subordinados incluían a la mayoría de los habitantes: mujeres, esclavos y residentes extranjeros (*metoikoi*).

Además, aún antes de que los imperios helenístico y romano impusiesen en las ciudades mayores dimensiones de poder y autoridad, había sanciones y lealtades que, para algunos ciudadanos, trascendían las leyes de la polis y podían entrar en pugna con ellas. Antígona, la heroína de Sófocles, desafía el decreto de Creonte, su tío, gobernador de Tebas, pues ella cree que no puede derrocar «las infalibles leyes no escritas de los dioses» (*Antígona* 455), que le exigen que entierre a su hermano. La lucha no es simplemente una voluntad individual contra la tiranía, sino las leyes del clan contra las leyes de la polis, como han sugerido los comentaristas desde Hegel. «La muchacha era experta en su insolencia cuando sobrepasó los límites más allá de la ley establecida», dice Creonte (480f.). Pero para ella, las leyes *de él* no son las leyes de Zeus (450). Y si nos parece más notable y estimulante que sea una mujer quien se enfrenta al tirano y a la ley, Creonte sabe también cómo resolver ese hecho contra las normas por las cuales debe ordenarse la polis:

> Pero aquel que va contra la ley o la violenta,
> o espera someter a los gobernantes bajo su control,
> nunca tendrá de mí una palabra de alabanza.
>
> .....
>
> No existe mayor error que la desobediencia.
> Ésta arruina las ciudades, derriba nuestras casas,
> convierte nuestros frentes de batalla en huída temerosa.
>
> .....
>
> Por ello he de guardar a aquellos que se rinden al orden,
> y no dejarme derrotar por una mujer.
>
> (663-677)

La familia está en orden, de acuerdo con este punto de vista, cuando funciona como el microcosmos de la polis. Así como los hombres se imponen a las mujeres en el hogar, de ese modo los gobernantes se imponen a sus súbditos en la ciudad-estado. Éste era el código que, como hemos visto, Aristóteles definiría más prosaicamente, y que se repetiría siglos después como sabiduría política elemental. Sorprende la forma en que Sófocles —en quien, junto con Pericles, verían las generaciones posteriores la personificación del ideal urbano, los señores Atenienses— percibía y describía de forma tan intensa las poderosas contracorrientes que fluían bajo la hermosa superficie de la ciudad[2].

---

2. Traducción de *Antígona* por Elizabeth Wyckoff, en *Sófocles I*, ed. David Grene y Richmond Lattimore (*Las Tragedias Griegas Completas*; Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1954). Sobre *Antígona* como conflicto entre derechos de clan y polis, véase

Sófocles escribía en el momento en que el poder de la ciudad-estado independiente estaba en su mayor apogeo, más de cuatro siglos antes del nacimiento del cristianismo. En tiempos del imperio, las lealtades en pugna amenazaban a la ciudad de formas aún más complejas. A veces eran cultos extranjeros los que, así lo temían las autoridades, socavarían el orden público enseñando a las mujeres a desobedecer a sus maridos, y a los esclavos a sus dueños, y por ende a todos a sobrepasar «límites más allá de la ley establecida». La ciudad de Roma en repetidas ocasiones legisló contra los devotos de las deidades extranjeras Dioniso, después Isis y Serapis. Más de una vez fueron expulsados los judíos, también. En efecto, esas medidas eran excepcionales y de corta duración; para la mayor parte, esos cultos, incluído el de los judíos, y después de ellos, el de los cristianos, encontró formas de adaptarse al ethos de la ciudad imperial, como veremos en un posterior capítulo. Sin embargo, hubo ocasiones en las que fue imposible evitar conflictos entre lealtades extremas. En la literatura de los mártires cristianos del segundo y tercer siglos, aparecen varias heroínas que nos recuerdan a unas Antígonas menos sofisticadas: por ejemplo, entre los mártires de Lyons, la niña esclava Blandina, y Perpetua, la joven matrona, con su esclava, ahora hermana en Cristo, Felicitas en el Norte de Africa, al principio del siglo tercero.

Las memorias de Perpetua —por su propia mano, de acuerdo con el recopilador de todo el relato— son en particular interesantes en su descripción de las múltiples lealtades que dividen a los que participan en este drama real. El orden cívico es el de Roma, más complejo que el representado por Creonte. No es en su pueblo natal, Tuburbo, donde Perpetua ha de ser juzgada, sino en la capital provincial Cartago, ante el *proconsul Africae*, quien exige que sea sacrificada por el «bien de los emperadores». Las lealtades familiares son también más ambivalentes. Sólo cuando la preocupación de Perpetua por la seguridad de su hijo pequeño ha sido satisfecha, recupera fuerzas para su sufrimiento; después de eso, cuando su padre trae consigo al niño para suplicarle, ella permanece impasible. El padre también representa una lealtad dividida. Como un padre anciano justo, el exige al principio la obediencia de su hija —a él y al estado— por el honor de la familia. Con todo, su estado de ánimo cambia más tarde de la ira a la preocupación y amor por ella: «Con lágrimas en sus ojos él la llamó, ya no "Hija", sino "Señora"» (5.5). Su persistencia molesta al gobernador, que manda que le azoten. Perpetua siente lástima por él y

---

de Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, 3 vols. (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1943-45), vol. 1(2ª ed. 1945), p. 282, y de Alasdair MacIntyre, *En Busca de la Virtud: Un Estudio de Teoría Moral* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), p. 135. Sobre la «urbanidad» de Sófocles, véase de Jaeger, *Paideia*, vol. 1 pp. 271-284.

siente «como si yo misma hubiese sido azotada» (6.5). Aún así, ella se mantiene en su empeño porque ha encontrado una nueva familia en la que no sólo su hermano natural sino también su antiguo esclavo son hermanos, y ella va al martirio «como la amada de Dios, como esposa de Cristo» (18.2)[3].

Éstas no son historias de la vida diaria; Antígona y Perpetua no eran personas que se encuentran en las calles. Pero aún como caracteres dramáticos y excepcionales, ejemplifican algo de las contracorrientes morales que impulsaron a los habitantes de los antiguos pueblos en los que la primitiva Cristiandad tuvo su principal desarrollo. En el drama de Sófocles, escrito más de cuatro siglos antes de los acontecimientos en los que nos interesamos, experimentamos la fuerza del conflicto entre el antiguo código familiar agrario y la regulación de la vida en la nueva y orgullosa polis. En la carismática historia de los mártires de los cristianos del norte de Africa, al final del período que estamos estudiando, vemos que la antigua tensión sigue siendo absoluta, estallando de nuevo para interrumpir la identificación de siete siglos del honor de las nobles familias con el honor de su ciudad. Y vemos ambos códigos, el familiar y el de la ciudad, contrariados por las exigencias de nuevas lealtades: por un lado un imperio, por el otro, un nuevo culto que usa de inmediato el lenguaje de la ciudad, de la familia, y del imperio, y desafía a los tres. Hemos de volver ahora a estudiar rápidamente algunos de los grandes cambios que transformaron la polis entre Sófocles y Perpetua.

La Polis en un Imperio Mundial

Roma no inventó el imperialismo. Atenas dominó las otras *poleis* griegas en la Liga Délica, que se convirtió en el imperio Ateniense. El resentimiento por el poder de Atenas, especialmente en Corinto y Esparta, condujo a la Guerra del Peloponeso, que en el año 404 A.C. dejó a Atenas vencida, despoblada, y casi en ruinas. Se recuperó rápidamente, y Platón y Aristóteles enseñaron en una ciudad libre y próspera, en la que las ambiciones imperiales eran de nuevo proclamadas. Pero el poder de Atenas no resistiría mucho. La nueva dinastía real Macedonia tenía ambiciones en diferente escala, más como las del imperio bárbaro de los persas, que los atenienses alternativamente habían temido y admirado, pero resistido. Contra Filipo, después de la primera vacilación, Atenas pudo resistir con sólo una mínima pérdida de poder y territorio, pero Alejandro

3. Texto y traducción inglesa en Herbert Musurillo, *Los Hechos de los Mártires Cristianos* (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 106-131. Me he basado en la traducción de Musurillo de 5.5 arriba.

la arrolló. Los generales destacados de Alejandro, después de su prematura muerte, se cerraron en una lucha entre sí, buscando cada uno arrebatarse el control del vasto territorio que Alejandro había conquistado.

Ninguno pudo prevalecer, y antes de la primera década del siglo tercero, el más poderoso de ellos había dividido el imperio. Durante los dos siglos siguientes, los reinos que ellos establecieron se hacían la guerra unos contra otros, en alianzas constantemente cambiantes con estados más pequeños. Atenas estaba ora con uno, ora con otro, y ocasionalmente los resultados fueron desastrosos —especialmente en el año 262 A.C., cuando Atenas, incitada por Egipto a hacer la guerra contra Antígono Gónatas, fue aplastada. Como las demás *poleis* antiguas de Grecia, Atenas emergió de este período desprovista de poder político. Un último intento de intromisión en la política mundial, declarándose a favor del rey póntico Mitridates contra Roma, le ocasionó el definitivo castigo de los romanos en el año 86 A.C. A partir de entonces, Atenas viviría como un museo del pasado. Los ambiciosos jóvenes de buenas familias en los nuevos centros de poder se congregarían en Atenas para estudiar filosofía y retórica, pero las escuelas mismas se fueron perfilando en el siglo cuarto y ahora transmitían principalmente las enseñanzas condensadas de los fundadores y ejercitaban técnicas bien probadas. Las modas de la vida urbana se implantaron en todas partes, en las enormes nuevas ciudades fundadas por los «sucesores» de Alejandro, ciudades como Antioquía en Siria, capital del imperio Seleucida, y Alejandría en Egipto, orgullo de los Tolomeos. Y por supuesto, Roma, a la que con el tiempo todas se rendirían.

Un resultado de la transformación del mapa de poder en el tiempo entre Filipo y Augusto, fue que el mundo percibido por muchos habitantes de las tierras que rodean el Mediterráneo, se hizo mucho más extenso. Fueron principalmente los moradores urbanos, cuyos horizontes se ampliaron, pero no sólo ellos. Por ejemplo, los granjeros italianos, para quienes en tiempos antiguos, un viaje, incluso a Roma, habría sido excepcional, podían ser reclutados en el ejército, digamos, de Sulla, para combatir en Alemania, o en Grecia, de nuevo en Cilicia o en la costa sur de Asia Menor, o incluso en las salvajes tierras altas de Capadocia, o más lejos, siguiendo a este impetuoso patricio hasta el reino de Partia. Para los aventureros y románticos, Alejandro se había convertido en el modelo, atravesando Persia e incluso hasta la India. Los viajes por el mundo se convirtieron en el ideal, no sólo para conquistadores sino también para los sabios en busca de la sabiduría de pueblos exóticos —y, a un nivel más prosaico, en una necesidad para los mercaderes.

Pensad, por ejemplo, en los relatos de Apolonio de Tiana, en sus viajes para consultar con brahmanes en la India y gimnosofistas del Alto Egipto. O para ver monumentos de asociaciones de comerciantes extranjeros atraídos a la isla de Delos antes del final del siglo primero A.C.: si-

rios, italianos, egipcios, judíos, samaritanos. Tened en cuenta a los fabricantes de tiendas Aquila y Priscilla, desde el Ponto siguiendo por el Mar Negro, establecidos en Roma, luego en Corinto, en Éfeso, y finalmente de nuevo en Roma (Hechos 18:2; I Cor. 16:19; Rom. 16:3-5). El sabio escriba, escribió el sabio judío Jesús hijo de Sira a principios del siglo segundo A.C., «servirá entre grandes hombres y aparecerá ante gobernadores; viajará por los territorios de naciones extranjeras» (Sirac 39:4, RSV). De hecho, su nieto se trasladó a Egipto, probablemente a Alejandría, en el año 132 A.C. y allí tradujo al griego el libro de su abuelo. Para el sabio como para el mercader, el griego era ahora el lenguaje del mundo dominante. Sabiendo griego, se podía, como Priscilla y Aquila, viajar de Ponto a Roma y a Éfeso, y hacer negocios de inmediato en cada lugar. Sí, incluso en Roma, ya que el griego no era sólo el idioma de la mayoría de esclavos y libertos y de las comunidades inmigrantes en Roma —por ejemplo, la mayor parte de las inscripciones judías de Roma están en griego— sino que también las clases dirigentes romanas aprendían griego con entusiasmo. Lo aprendían, en parte para gobernar en la mitad oriental de su creciente imperio, y también por su admiración por la cultura griega, que se inició ya durante la República. Por otro lado, muy pocos griegos, excepto en Italia y en Sicilia, se sentían impulsados a aprender latín.

Saber griego correctamente: estar preparado para pronunciar en público un bien estilizado discurso, adornado con figuras que alguna vez Demóstenes pudo haber usado en la asamblea de Atenas, y con retazos de Homero o Eurípides— éste era el sello de una persona civilizada. En parte como resultado del dominio y utilidad del griego, la vida civilizada significaba vida *de la ciudad*, aún más exclusivamente de lo que lo había sido en tiempos más antiguos. En los pueblos de las provincias orientales, las antiguas lenguas nativas persistieron durante siglos, en tanto que en las ciudades de las que estos pueblos dependían, se hablaba ahora el griego. De este modo, se rompía otro vínculo entre los habitantes de la ciudad y la gente del campo. El conservadurismo de los pueblos preservaba la diversidad; los estilos, costumbres y valores urbanos cambiaban en dirección de una única cultura greco-romana.

La vida de la ciudad greco-romana no era en absoluto uniforme, ni mucho menos una simple extensión de la cultura de Atenas y Esparta clásicas o la Roma republicana. La mezcla —sincretismo— era la característica de las épocas helenística y romana. El grado de mezcla se evidenciaba especialmente en la misma Roma, y los puristas la odiaban. Tácito, a principios del siglo segundo, añorando los valores más nobles, más sencillos de la República, escribe que en Roma «se reúnen todas las cosas horribles y vergonzosas de todas las partes del mundo y se hacen populares» (*Anales* 15.44.3). Aquí habla un escritor aristócrata pero sensible, que reconoce que el sincretismo produce confusión de los valores morales. A

pesar de todo, éste sólo es el reverso de la expansión de posibilidades resultantes de la colisión de culturas en viajes y emigración.

En todos los niveles de la sociedad en las ciudades del imperio podemos encontrar indicios de que se compara, se asimila, se incluye, se examina, si las propias tradiciones ancestrales pueden traducirse al lenguaje de Platón o Pitágoras. Las «doxografías» se hacen populares —algo así como los antiguos Perfiles Académicos para estudiantes avanzados, que catalogaban las opiniones de las principales escuelas: «Los Platónicos enseñan que...; los Peripatéticos sostienen...». Los apologistas de las tradiciones «bárbaras» podían usar éstas para manifestar que en realidad sus sabios no eran diferentes. Josefo cuenta a sus lectores griegos que, de las tres «escuelas de filosofía» judías, los Fariseos son como los Estoicos, los Esenios como los Pitagóricos. Los Saduceos, evidentemente él lo presupone, son como los Epicúreos (*Antiguedades* 15.371; *Vida* 12; *Guerra Judía* 2.164-165). De forma mucho más elaborada y sofisticada, Filón de Alejandría se propuso demostrar que toda la sabiduría de Platón y lo mejor de Pitágoras y los Estoicos podía encontrarse en los escritos de Moisés —alegóricamente, desde luego.

No sólo los filósofos, sino también los dioses de todas las tierras, emigran, compiten, discurren juntos en interminables nombres combinados: Isis, nombrada de múltiples maneras: «entre los tesalonicenses, Luna; entre los persas, Latina; entre los Magi Core, Tapseusis; en Susa, Nania; en Siro-Fenicia, Diosa»[4]. En un ámbito quizás algo más vulgar, los suministradores de hechizos mágicos —en gran demanda, a juzgar por el número que ha sobrevivido en los papiros— colman éstos de nombres de deidades, reales o supuestos, de todos los grupos imaginables, equiparados unos a otros o simplemente yuxtapuestos para reunir más poder para el adepto.

En las ciudades del imperio romano, cualquiera que reflexionara sobre cómo debía actuar, había lealtades que le impulsaban en diferentes direcciones, y había multitud de predicadores, escuelas, y maestros espirituales, dispuestos a ofrecer lo que los griegos llamaban «guía de las almas» (*psychagogia*). El satírico Luciano parodia la competencia entre las escuelas ordinarias de filosofía como una subasta de esclavos en la que se ofrecían diferentes *bioi* —estilos de vida— para apremiar a los postores. En otra parte, satirizó sin piedad nuevos cultos religiosos y oráculos en torno a los que se congregaban seguidores de cerca y de lejos. En este sentido, el mundo moral era más amplio, más difuso, ya no estaba demarcado por los muros de la polis. A esta expansión de horizontes correspondía un creciente uso metafórico de «polis» en retórica y en algu-

4. Un pequeño extracto de una larga lista en P. Oxy. 1380, adaptada de una traducción de Ramsay MacMullen.

nos círculos filosóficos. Las gentes atribuían a Diógenes, prototipo de los Cínicos, el dicho —cuando le preguntaban de dónde era — «Soy ciudadano del mundo (*kosmopolites*)». (Diógenes Laercio 6.63). Especialmente los estoicos desarrollaron este pensamiento orientado al universo como una polis, cuyo rey era Zeus o Natura, cuya ley era el *Logos* o la estructura racional que impregna y ordena la realidad, y cuyos ciudadanos eran aquellos (¡muy pocos!) individuos lo suficientemente sabios para ordenar sus vidas por esa misma razón. Sin embargo, para los cínicos más severos, la clase más frecuentemente vista en las esquinas de las calles en tiempos romanos, la vida cínica significaba despreciar los convencionalismos de cada ciudad. Utopía era «una ciudad llamada Bolsa de Mendicidad», como lo expresó un poema de Crates (Diógenes Laercio 6.85). En el otro extremo, los apologistas del imperio podían virtualmente identificar la cosmópolis con Roma, «esta polis del mundo totalmente habitado» (Elio Arístides, *Discursos* 26, «Sobre Roma», 61).

Si el ciudadano ahora habitaba un mundo más grande y complejo, ésto no significaba que tuviese mayor poder sobre ese mundo. En muchos sentidos, era todo lo contrario. El ámbito de poder político individual era obviamente muy inferior en comparación con el auge de la democrática Atenas. Ningún descendiente moderno de Demóstenes o Isócrates disertaría en la asamblea de Atenas, ni siquiera en Antioquía, que ahora se convertiría en el área de organización, sobre la sensatez de reclutar tropas contra el imperio oriental: esa clase de decisión debía tomarse en Roma. El orgullo de ser ciudadano de una polis era tan grande como siempre; las instituciones aún estaban intactas. No obstante, la autonomía de la polis —lo que, más aún que antes, significaba la autonomía de la minoría formada por aquellos que eran elegibles para la ciudadanía, especialmente los de la clase rica local, que eran elegibles para ser miembros del consejo de la ciudad— estaba claramente circunscrita. La bien conocida correspondencia entre el emperador Trajano y Plinio, el alto comisario que envió a gobernar la provincia de Ponto y Bitinia a principios del siglo segundo, está llena de solicitudes de las *poleis* para hacer cosas que hubiésemos considerado como negocios estrictamente locales. Nicomedia quiere un departamento voluntario de bomberos. Trajano se niega. A Prusa le gustaría renovar los viejos baños: de acuerdo, dice Trajano, si se lo pueden permitir. Hay una discusión en Nicea sobre si el diseño de un nuevo teatro es seguro; Claudiopolis, por encima de sus posibilidades, se empeña en construir un extravagante baño nuevo; a uno de los amigos de Plinio le gustaría ser ciudadano de Alejandría —todos estos asuntos son remitidos cuidadosamente al emperador. Más o menos en la misma época, el famoso orador Dión de Prusa decía a los ciudadanos de Tarso que más les valdría terminar con el conflicto declarado entre sus clases superiores y los pobres tejedores, si no, intervendría el delegado militar

romano, y «me temo que perderíais para siempre el derecho de libre discurso» (*Discursos* 34.39)[5].

Desde el tiempo en el que Roma, en el siglo segundo A.C., empezó a suplantar a los sucesores de Alejandro, los reinos helenísticos, el mapa de poder había cambiado mucho. Como resultado, el alcance de una decisión moral efectiva cambió, dependiendo cada vez más del lugar que se ocupara en el cuadro imperial. Se podían hacer aún discursos sobre el carácter del rey ideal, como hizo Dión de Prusa en varias ocasiones, expresando sentimientos tradicionales y usando abundantes ejemplos sacados de Homero. Con todo, el orador debe ahora tener constantemente en cuenta que el único candidato vivo comparable con aquellos ideales era el *princeps* romano, a quien los griegos no habían dudado nunca en llamar sin reservas «rey». No fue el Dión que vagaba en el exilio, desterrado por Domiciano, quien así habló de la realeza, sino el Dión restituido al favor imperial y hablando, probablemente, en la corte de Trajano (Dión Crisóstomo, *Discursos* 1-4). El mejor sistema de leyes para una polis era el tema sobre el que de vez en cuando aún disertaban los filósofos —Plutarco, por ejemplo, planteó nuevamente la pregunta de Aristóteles de si era preferible una monarquía, democracia u oligarquía (*Moralia* 826A-827D)— pero la discusión estaba afectada de cierta artificialidad.

El escritor judío Filón pudo describir a Moisés como el gran legislador de los Judíos, más digno de honor como fundador de una polis ideal, que Solón o Licurgo en la tradición griega (Filón, *Vida de Moisés* 2.12-20). Con todo, entre los diversos propósitos de Filón al escribir, estaba la propaganda de su propia comunidad judía, que gozaba de una condición jurídica muy ambigua en Alejandría. De hecho, esa comunidad disfrutaba de un cierto grado de gobierno doméstico, con su propia organización y sus propias leyes, pero podía hacerlo sólo con el consentimiento del prefecto romano de Egipto y en un difícil equilibrio entre egipcios nativos por un lado, y ciudadanos de pleno derecho de la polis griega de Alejandría por el otro. La polis para la que Moisés había legislado fue, por tanto, en opinión de los romanos, sólo una *politeuma* — una organización de extranjeros residentes— en Alejandría al igual que en otras ciudades del imperio. En tiempos difíciles, los judíos podían defender su relativa autonomía sólo apelando al emperador romano. La precariedad de su situación se dramatizó cuando Filón encabezó una delegación a Roma para quejarse de la persecución antisemítica en el 38 A.D. El emperador era el egomaníaco Cayo Calígula, cuya extraña conducta consternó a la delegación— especialmente cuando supieron que

5. Traducido por H. Lamar Crosby, Loeb Classical Library.

Cayo había mandado erigir una estatua de sí mismo en el Templo de Jerusalén[6].

No sorprende que en estos escritos más alegóricos emprendiera Filón la tarea de describir un terreno en el que las leyes de Moisés eran eternamente válidas, no sujetas a los antojos de los prefectos o emperadores paganos. Esa ciudad era el alma del sabio, que, gobernada por la razón más que por las pasiones, avanza hacia la armonía con las leyes de la naturaleza misma y, más allá aún, hacia una visión del Ser último. Al psicologizar el concepto del estado utópico y de este modo, reducir el alcance de la preocupación moral primaria a aquellas alternativas internas que se presentan completamente bajo el control de la mente y voluntad individuales, Filón se aventuró por un sendero muy trillado por sus contemporáneos paganos. Este sendero había sido iniciado por Platón, que en su propia utopía, *La República*, expresó claramente «la idea de que la justicia es el acuerdo armonioso del hombre con la ley dentro de su propia alma».[7] Ciertamente no es azar que *La República* fuese una de las obras de Platón más ampliamente leídas en el período romano, en tanto que sus *Leyes* más pragmáticas, apenas si se conocían. En el capítulo 2, consideraremos con más detalle lo que generalmente se llama el individualismo creciente de la ética helenística tardía, así como lo que superficialmente aparece como su opuesto, el «cosmopolitanismo» de algunas de las escuelas filosóficas. En este punto, sin embargo, debemos retroceder a los cambios en el mundo externo.

Confusión de Lealtades: Reacciones a Roma

En el panorama moral del primer siglo de nuestra era, un hecho arrollador fue la consolidación del poder romano por todas las regiones del Mediterráneo. Las reacciones de los súbditos de Roma a ese poder van desde un intenso resentimiento a una alabanza efusiva. Desde la época de las primeras incursiones importantes de Roma en territorio griego, empezaron a circular por Oriente profecías de una consiguiente caída de Roma. Característico de éstas fue la historia contada sobre los efectos de la derrota del rey Seleuco en Termofila por Roma en 191 A.C. Después de la batalla, los soldados romanos saquearon los cadáveres de sus enemigos, cuando uno de los sirios asesinados se levantó, entró al campamento romano, y allí anunció que Zeus estaba encolerizado con los romanos por haber profanado a los muertos. En venganza, enviaría un pueblo violento a Italia

6. Filón mismo cuenta la historia en sus dos tratados, *Flaco y la Embajada a Cayo*. Véase también *Antiguedades* 18.257-309, de Josefo.

7. Jaeger, *Paideia*, vol. 2, p. 54.

para arrebatarles la soberanía a los romanos. Los romanos enviaron una delegación a Delfos, sólo para recibir allí del oráculo un mensaje parecido.

Alarmados, ofrecieron sacrificio en el santuario griego común en Naupaktos, pero mientras lo hacían, uno de sus propios jefes cayó en trance y profetizó una invasión asiática de Roma, con una terrible destrucción como resultado.[8]

Pocos años después, se escribió el primer apocalipsis judío de fecha precisa, que también predecía la futura destrucción de un opresor extranjero. Sin embargo, el enemigo en el libro de Daniel no era Roma, sino el reino sirio de Antíoco IV, hijo del rey derrotado por los romanos en Termofila. Aunque Daniel no menciona a Roma, algunos de los contemporáneos del autor profético acudieron a Roma pidiendo ayuda contra los sirios. Los jefes de la airosa rebelión de Judea contra Antíoco, los «Macabeos», llamados también Asmoneos, terminaron de hecho aliándose con los romanos (I Macabeos 8:17-32; 12:1-4; 15:15-24). Tal alianza se ajustaba a la conveniencia de los romanos, mientras les sirviera para equilibrar a los sirios contra los egipcios y contener la ambición de ambos. El pequeño reino sacerdotal independiente, establecido por los sucesores de los rebeldes Asmoneos pudo, pues, contar con el apoyo romano durante un tiempo. No obstante, una vez que Roma se movilizó para tomar posesión de Siria, la independencia de Judea no resistió mucho tiempo. Una disputa sobre la sucesión al trono y sumo sacerdocio, entre dos hermanos asmoneos, Hircano y Aristóbulo, hizo que Pompeyo invadiese Jerusalén en el año 63 A.C. No sólo los seguidores de Hircano, que habían ganado el apoyo de Pompeyo con regateos y sobornos, aprobaron su intervención, sino también, sin lugar a dudas, muchos ciudadanos comunes de Jerusalén, cansados de la voracidad y las discordias de la casa de los asmoneos, quizás le consideraron como un libertador. Una vez que quedó de manifiesto que Judea sería en adelante un protectorado y tributario de Roma —durante un tiempo bajo Hircano, después bajo Herodes el idumeo, como rey cliente, y finalmente bajo el control directo de Roma, a través de un prefecto o un gobernador— se agudizó la ambivalencia experimentada por los judíos. Un poeta judío anónimo, que escribió probablemente no mucho después de la incursión de Pompeyo, lo recordó como un juicio de Dios contra los asmoneos:

> Cuando el pecador se llenó de orgullo,
> con un ariete derribó las murallas fortificadas,
> y Tú no se lo impediste.

---

8. La historia fue relatada por un escritor griego del siglo segundo, Antístenes, y conservada en fragmentos de la *Mirabilia* de Flegon: Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. IIB (Berlín: Weidmann, 1929). No. 257, F36 (III) (pp. 1169-1185).

Las naciones extranjeras subieron a tu altar
lo pisotearon altaneramente con sus sandalias;
porque los hijos de Jerusalén habían profanado
las cosas santas del Señor,
habían manchado con sus iniquidades las ofrendas de Dios.

Salmos de Salomón 2.1-3[9]

Pero el mismo poeta, u otro de la misma colección, rogaba para librarse de la nueva ley extranjera:

Mira, Señor, levanta ante ellos a su rey, el hijo de David,
.....
cíñele con fuerza, para que pueda hacer pedazos a los gobernantes injustos,
para que limpie a Jerusalén
de las naciones que la pisotean hasta la destrucción.

Salmos de Salomón 17.23-24

Parecidos sentimientos fueron expresados por la secta rigorista que, dada la aversión que sentían por los asmoneos, se estableció en un monasterio en el desierto cerca del Mar Muerto. Aplicaron a los romanos profecías bíblicas contra los imperios de Asiria y Babilonia y escribieron un manual de armas para la «Guerra final entre los Hijos de la Luz y los Hijos de la Obscuridad», ya que «desde tiempos antiguos Tú has pre[dicho la hora] en la que el poder de Tu mano (se levantaría) contra el Kittim [= Romanos]... Porque Tú pondrás en las manos de los pobres [a saber, la secta] a los enemigos de todas las regiones, para humillar al poderoso de los pueblos por la mano de aquellos que se inclinan en el polvo»[10].

Las profecías apocalípticas tienden a expresar extremos morales, pero tales manifestaciones, que podrían multiplicarse muchas veces en la literatura de la época, ejemplifican la profunda ambiguedad moral que experimentaban las gentes de Oriente —y muchos italianos, si vamos a eso— hacia el poder romano. Ese poder era terrible y muchas veces se aplicaba en formas despiadadas. En el siglo primero A.C., las mismas guerras civiles romanas se habían librado en gran medida en suelo de países orientales, añadiendo más confusión aún a regiones ya destruídas por batallas entre reinos helenísticos y reinos locales rebeldes. Los impuestos de Roma eran considerados como abusivos. Sin embargo, en los comienzos de Augusto, la fuerza de Roma y la administración municipal introduje-

9. Traducido por G. Buchanan Gray en R.H. Charles, ed., *Libros Apócrifos y Seudoepigrafías del Antiguo Testamento*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1913, reimpr. 1963), p. 631.

10. Geza Vermes, *Los Rollos del Mar Muerto en Inglés* (Harmonds-worth & Baltimore: Penguin Books, 1962), p. 138.

ron una era de estabilidad y paz que, a pesar de los disturbios ocasionales y locales, duró más de un siglo. Los oradores públicos sobre cuestiones morales —retóricos, filósofos, y otros de la élite culta— reflexionaban sobre las ambiguedades resultantes, no menos de lo que lo hicieron los profetas de los grupos conquistados. Oscilaban entre la descripción de la injusticia del poder explotador de Roma y la alabanza a Roma como fundadora y defensora de un nuevo orden de justicia.

Ninguno que considerara la polis como el contexto primario de autoridad moral debía ser importunado por el exagerado abuso de fuerza de Roma que, como se apuntó más arriba, circunscribía la autonomía local de múltiples maneras. De modo similar, un pueblo con una larga tradición sacra de ley y costumbre como el Judío, hallaría mil motivos para molestarse en los encuentros rutinarios con los administradores provinciales. El resultado podría ser una oposición militante o subversiva a Roma —aunque, de hecho, las sublevaciones eran raras— o bien un escepticismo profundo sobre la posibilidad de un orden político justo. Los romanos recibieron una muestra de esto último de uno de los primeros oradores de filosofía griega en la ciudad, Carnéades, que dirigía la Academia (Platónica) en Atenas. En 156/55 A.C., Carnéades llegó a Roma con otros dos importantes filósofos para exponer allí las enseñanzas de las principales escuelas filosóficas. Carnéades hizo dos discursos públicos en días consecutivos. En el primero abogó brillantemente por un ideal de justicia universal; en el segundo, refutó todos sus argumentos anteriores, demostrando que no hay justicia por naturaleza. El dominio, afirmaba; sólo existe por el poder; lo que hace grandes a las naciones, especialmente a los romanos, es el robo a las demás.

Las dos posiciones que Carnéades opone una frente a otra, tenían una larga historia en el pensamiento griego, remontándose a los debates entre los socráticos y los sofistas. El lado idealista ya había sido explotado por los defensores de las conquistas de Roma, y Carnéades habló en parte para refutar a dichos apologistas. Nos hemos encontrado ya con la noción de que en la polis, al igual que en la casa, la equidad y el buen orden se logran cuando gobiernan los que por naturaleza están dotados para ello, y se someten los que por naturaleza son aptos para ser gobernados.

Si se pensara en Roma como una polis universal, entonces la misma eficiencia de su gobierno podría ser tomada como evidencia de su dignidad para gobernar, y su imperio destinado por mandato divino para acercar a las naciones a la «única ley, eterna e inmutable», como lo expresó Panecio[11].

---

11. Los argumentos de Carnéades fueron reconstruídos a partir de los fragmentos de la *República* de Cicerón, libro 3, y en otras partes, y definidos dentro de la historia del debate sobre el tema de Wilhelm Capelle, «Griechische Ethik und römischer Imperialismus», *Klio* 25 (1932), 86-113.

Esta idealización del gobierno romano era todavía celebrada por algunos de los súbditos provinciales de Roma tres siglos después de la refutación de Carnéades, como lo prueba el famoso Discurso Romano de Elio Arístides. Por un lado, Arístides dijo que Roma había favorecido la vida de la polis: «Ahora todas las ciudades griegas se levantan por tu iniciativa....Las costas e interiores se han llenado de ciudades, algunas recientemente establecidas, otras han crecido bajo y por tu mando[12]. Por otra parte, la calidad de justicia que ahora podía obtenerse era muy superior a la de cualquier ciudad autónoma (*demokratia*), porque las decisiones locales ahora podían ser apeladas a una corte superior, incluso al emperador (*Discursos* 26.38-39). Había muchos provinciales que hubieran estado de acuerdo con Aristides. Ya hemos reseñado la apelación de los judíos alejandrinos al emperador Cayo. Josefo ofrece varios ejemplos de apelaciones de los judíos de la provincia de Asia contra intentos locales de restricción de su libertad[13]. El procónsul romano en Asia en el año 62 A.C., Flaco, fue juzgado tres años después en Roma por fechorías, y uno de los cargos fue que había confiscado fondos judíos que habían sido recaudados como tributo para el Templo[14]. También en Hechos 25:10-12 vemos a Pablo ejercer sus derechos como ciudadano romano al apelar al César contra una acusación hecha por sus compatriotas judíos en Jerusalén.

Pero al menos en un sentido, el panegírico que Aristides hace de la justicia de Roma merece escepticismo. Reivindica no sólo una imparcial administración de la justicia en todas las partes del imperio, sino también para todas las gentes de todos los niveles sociales: «Existe una hermosa y abundante igualdad entre el humilde y el grande, y entre el desconocido y el célebre, y, por encima de todo, entre el pobre y el rico, el plebeyo y el noble»[15]. Esta reivindicación es particularmente irónica porque —empezando ya en el tiempo de Adriano y continuando en el reinado de Antonino Pio, el emperador a quien Aristides elogia tan efusivamente en este discurso— los códigos legales hicieron una distinción protocolaria entre tratamiento propio a «los más honorables», es decir, las clases superiores, y «los más humildes», todos los demás. La sociedad estratificada fue un hecho constante en el mundo de la antiguedad, y, tal como Aristides lo reconoce en su idealización, debe ser tenido en cuenta en cualquier discusión de ética antigua.

---

12. *Discursos* 26.94, traducido por James H. Oliver en «El Poder Gobernante: Estudio del Imperio Romano en el Siglo Segundo Después de Cristo a Través del Discurso Romano de Elio Arístides», *TAPS*, n.s. 43/4 (1953), 905.

13. Josefo, *Antiguedades* 14.223-227, 234, 235, 241.246.

14. Conocemos este hecho por el discurso del abogado defensor de Flaco: Cicerón, *En favor de Flaco* 66-69. Véase la breve discusión en la obra de E. Mary Smallwood, *Los Judíos bajo el Gobierno Romano de Pompeyo a Diocleciano* (Leiden: E.J. Brill, 1976), pp. 126-127.

15. *Discursos* 26.39, traducción de Oliver, p. 899.

La Sociedad Estratificada

La sociedad en el alto imperio romano estaba mucho más exclusiva y rígidamente dividida que las sociedades a las que la mayoría de nosotros estamos acostumbrados. Las gentes se inclinaban a identificarse a sí mismas y a otros por sus posiciones sociales, y estas posiciones en la red social afectaban profundamente sus expectativas para sí mismos y las que de ellos podían tener los demás. Las inscripciones en los mausoleos de elevado rango, hacían por lo general alarde no sólo de familia, sino de todos los cargos detentados y hechos importantes realizados. Aún los de rango inferior podían jactarse de lo que podían, identificándose, por ejemplo, por las iniciales *s.* para *servus* o *serva*, «esclavo», o *l. por* libertus o *liberta*, hombre o mujer a quien se había concedido su libertad. El peso que tuviesen las categorías sociales dependía en cierto grado del lugar en el que se vivía, bien en Roma o en las provincias, si la población era pequeña o grande, y ciertamente si era polis o pueblo, ciudad o país. Así, no existía un sistema social unificado para el imperio en su totalidad, sino una serie de sistemas de rangos que, vistos de arriba abajo, coincidían en parte, mientras que para el pueblo sencillo, sólo uno podía ser directamente relevante.

Para una visión de conjunto, es preciso pensar en los siguientes —enormemente simplificados— agrupamientos[16]. En la cima está un grupo de gente que realiza las funciones de mando en todo el imperio; su poder y prestigio derivan de arreglos ad hoc que surgieron con el imperio. No había una entidad local que correspondiese a lo que llamamos «imperio», como tampoco existía, legalmente, un «emperador»; Augusto había aprobado el sentimiento republicano llamándose a sí mismo *princeps*, el Primero (de los ciudadanos romanos). Sin embargo, el poder real del princeps era inconfundible —normalmente, los griegos le llamaban «rey»— y así era el del pueblo a quien propuso gobernar las extensas tierras que los romanos habían adquirido. Estos incluían a los miembros de la casa del princeps y los de su consejo, senadores y hombres de la orden ecuestre convertidos en prefectos o gobernadores de provincias, y algunos distinguidos juristas. El segundo grupo fue el de la aristocracia tradicional romana: senadores y hombres de la orden ecuestre, sus privilegios determinados por transmisión o por sus riquezas, y por admisión formal en su

16. He adaptado estas categorías basándome en un reciente artículo de Karl Christ, «Grundfragen der römischen Sozialstruktur» en *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift für Friedrich Vittinghoff*, ed. por Werner Eck, Hartmut Galsterer & Hartmut Wolf (Kölner historische Abhandlungen, 28; Cologne; Böhlau, 1980), pp. 197-228. Para una más amplia discusión sobre la condición social en el medio ambiente del primitivo Cristianismo, Stambaugh y Balch (nota 1 de este capítulo).

«orden» respectivo. Las anomalías de la situación imperial adquirieron un carácter dramático no sólo por la creciente habilidad del emperador para constituir o destituir a senadores y caballeros, sino por el hecho, mortificante para los tradicionalistas, de que en el siglo primero, el liberto de un emperador que desempeñaba uno de los cargos importantes en la nueva burocracia, era más poderoso que la mayoría de los senadores. El tercero, existía igualmente en cada ciudad provincial una aristocracia local, en la escena local tan grandiosa para los que estaban por debajo de ella, como lo era para los senadores y caballeros de Roma, aunque su luz palideciera siempre que había ocasión de compararla con los romanos, y aunque su autonomía real fuese limitada de muchas formas por la presencia del gobierno provincial, como hemos visto anteriormente. Entre estos nobles locales de la clase de los miembros del consejo municipal pueden figurar ciertos intelectuales que habían cobrado renombre como oradores y filósofos.

Las tres categorías hasta ahora enunciadas probablemente incluyen menos del uno por ciento de la población de todo el imperio. Es sensato reconocer que éstas son las que mejor conocemos, ya que produjeron gran parte de la literatura que ha llegado hasta nosotros, y aún hoy, se da por hecho su representación del mundo en muchas historias de la antiguedad. Es muy difícil clasificar el resto, la amplia mayoría, pero es importante reconocer que ellos mismos tendían a clasificarse a sí mismos y unos a otros. Incluso los esclavos dentro de una casa se evaluaban a sí mismos; los que desempeñaban tareas más cotizadas tenían más prestigio que los criados y ese hecho era registrado en sus inscripciones funerarias: «enfermera», «pedagogo», «ayuda de cámara». Algunos de los índices de condición social más elevada eran estos: ciudadanía romana, especialmente en las provincias, en los primeros años del imperio cuando era inusual; la ciudadanía en la polis local, comparada con los residentes extranjeros; entre los ciudadanos, los decuriones o miembros del consejo de ciudades más pequeñas; la riqueza, cada vez más, heredada, de preferencia, más que obtenida por el trabajo, mejor invertida en tierras, que en comercio; la familia y el origen: cuanto más antiguo, mejor, cuanto más cerca de Roma, mejor, Griego, mejor que «bárbaro»; un cargo militar o condición de veterano en una colonia; libertad de nacimiento, aunque un liberto, o incluso un esclavo del emperador o de un senador era mejor pagado que muchas personas nacidas libres.

La mayor parte de las gentes que vivían en una de las ciudades del imperio romano eran, por tanto, siempre conscientes de su rango, del rango de los otros por encima de ellos en la pirámide social, y la distancia desde la cima hasta la base era enorme. Por otro lado, existían pocas o ninguna expectativa de cambio en los rangos. No había organizaciones que se dedicaran al cambio social, y sólo sabemos de muy pocas rebelio-

nes locales de grupos oprimidos. No existieron movimientos revolucionarios en la antiguedad. Pero queda claro por la descripción anterior que el desarrollo del imperio impuso algunas nuevas estructuras en las clasificaciones tradicionales, y eso significó que hubo nuevas posibilidades de movimiento ascendente o descendente en la escala y para la mezcla de categorías. Ya se ha mencionado el caso de libertos imperiales o esclavos que eran superiores a algunos de la nobleza heredada, con total influencia. Naturalmente, la forma en que otros juzgaban a tales advenedizos dependía del lugar que el observador ocupaba en la jerarquía; los satíricos amantes de los viejos valores aristocráticos, normalmente criticaban a las gentes que habían heredado riquezas, pero que carecían de buen gusto y educación, o a los aristócratas que se habían rebajado para darse gusto en pasatiempos vulgares como el teatro o el espectáculo de gladiadores. La mayoría de las gentes ordinarias podían esperar quedarse en el nivel social de sus padres. Con todo, en buen número consultaban a los adivinos que podían decirles si un sueño podría significar la oportunidad de una gran herencia que cambiase sus vidas, o algo terrible, como tener que convertirse en esclavo por una deuda no saldada; o podría hacer el horóscopo de su hijo, al que pudiera augurarle un futuro más próspero, quizás a través de un patrocinador rico. Subir en la escala social era raro, de esclavo a libre, de decurión a caballero, de éste a senador, el cambio dependía de la buena voluntad de alguien de posición superior en el esquema social. Eso tenía mucho que ver con la estabilidad del sistema[17].

La sofocante estratificación de la sociedad afectaba profundamente las percepciones y decisiones morales de sus miembros. El alcance del poder de modificar los acontecimientos de un individuo variaba enormemente según el lugar que se ocupara en el esquema, y por tanto, también variaba mucho la clase de temas morales sobre los que era probable pensar seriamente. Lo que consideraríamos realmente como grandes decisiones —guerra y paz, hacer frente a desastres naturales y otras emergencias, la administración de la justicia en todo el ancho imperio— con el tiempo se convertía cada vez más en provincia del emperador, sus consejeros, y sus representantes. Algunos de esos filósofos y oradores que eran, o querían ser, consejeros del rey, desarrollaban lo que podríamos llamar una teoría de provisión adicional de moralidad. Es decir, correspondiendo a la empinada pirámide del poder social, ellos concebían una especie de pirámide ética con el rey, debajo de Dios, en su punta. El rey, como una especie de ley viviente, debía encarnar la armonía racional y el orden de la naturaleza misma, para que sus decretos y leyes específicas reflejaran ese orden, y todos sus súbditos, beneficiándose de la justicia decretada

17. Friedrich Vittinghoff, «Soziale Struktur und politisches System der hohen römischen Kaiserzeit», *Historische Zeitschrifft* 230 (1980), 30-55.

por el rey y aprendiendo a imitar la armonía hecha así visible, podrían disfrutar de esa misma armonía universal.

Desde la base de la pirámide, las cosas se veían mucho más revueltas, sin duda, aunque existía una amplia percepción de que, si la justicia fuese posible, tendría que venir de alguien de arriba que tuviese poder. Las apelaciones consignadas en numerosos fragmentos de papiros preservados en Egipto intensifican esta esperanza en un nivel más mundano:

> A Apio *strategus* de Sambous hija de Amois... Ciertos asuntos son el tema de los debates legales entre yo y Apio hijo de Demetrio, y Dionisio, hijo de Dionisio, siendo su madre Demetria, de la misma ciudad. Dan por hecho la usurpación de una propiedad que pertenece a mi primo Demetrio, llamado también Diógenes, siendo su valor 10 talentos, y una parte de la cual me corresponde a título de herencia... Además tengo una demanda en contra de una de las partes, Apio, sobre una deuda de 1 talento que debe a mi difunta madre Arsinoe... Todos estos asuntos requieren la decisión judicial del excelente prefecto Vibio Maximo. Por tanto pido [a todas estas partes que sean citadas a la siguiente reunión de la corte del distrito].

En casos de crisis, la apelación podía hacerse a una más elevada autoridad: «Lusianias pregunta a Zeus Naios y Dione si la criatura que Annyla lleva en su seno es realmente de él. O a la máxima autoridad: «Mira, Señor, y levanta ante ellos a su rey...»[18] La posición social es también un factor en las definiciones antiguas de deber y de equidad. Se debía hacer lo «propio», es decir: lo conveniente para sí, de acuerdo a su condición y cometido. Aún en el período del alto imperio romano, cuando la ética filosófica se centró cada vez más en las decisiones autónomas del individuo, los contextos en los que estas decisiones se ejercían seguían siendo los de los papeles tradicionales. Por ejemplo, el famoso discurso con el que el estoico romano Epicteto respondió a un joven que quería ser Cínico —el más individualista de los antiguos movimientos filosóficos— empieza advirtiendo que el verdadero papel de cada uno en la vida está determinado por Dios. Así como todas las casas bien administradas tienen un amo, «así es también en esta gran ciudad», el mundo. Aquí también hay un amo que asigna a cada uno su tarea:

---

18. La primera cita es de P. Oxy, 2852, editado y traducido por R.F. Tannenbaum y P.A.M. Seuren en *Los Papiros de Oxirrinco*, vol. 38, editado por Gerald M. Browne y otros (Londres: British Academy, 1971), pp. 64-67. La pregunta de Lusiania, dirigida al oráculo en Dodona, es citada por H.S. Versnel en «Mentalidad Religiosa en la Oración Antigua», y en la obra del mismo autor: *Fe, Esperanza y Adoración: Aspectos de la Mentalidad Religiosa en el Mundo Antiguo* (Estudios sobre la Religión Romana y Griega, 2; Leiden: E.J. Brill, 1981), p. 25. La última cita es de los *Salmos de Salomón* 17.23, traducido por G. Buchanan Gray (ver nota nº 9).

> *Tú* eres un becerro; cuando aparece un león, haz lo que se espera de tí; si no, sufrirás las consecuencias. *Tú* eres un toro; sal y lucha, pues éso es lo que se espera de tí, es lo tuyo, y puedes hacerlo. *Tú* puedes conducir las huestes contra Ilium; sé Agamenon. *Tú* puedes desafiar a Hector; sé Aquiles...» Pero si Thersites viniera también y reclamara el mando, tanto si no logra obtenerlo como si lo hace, se cubriría a sí mismo de deshonor en presencia de una multitud de testigos.[19]

No estudiaremos aquí, ya que lo haremos en el siguiente capítulo, el intento estoico de Epicteto de definir la libertad interior del sabio, que trascendía a todos los límites externos. Lo que aquí importa es que, a pesar del objetivo último de su filosofía, él define vocación y deber en función de los cometidos convencionales.

Aristóteles ya había pormenorizado algo sobre esta cuestión, por ejemplo, en su disertación sobre la amistad, una categoría que para él abarcaba muchos aspectos de la vida social y política. Lo que es «propio y conveniente» depende de las relaciones, dice. De este modo, el honor que se debe, difiere de una categoría a otra: padre, madre, un gran filósofo o general, una persona mayor, compañeros y hermanos, parientes, conciudadanos, coterráneos, y el resto (*Et. Nic.* 9.2.7-10). En el libro 5 de la misma obra, Aristóteles introdujo un principio semejante en su disertación sobre la justicia. La justicia supone equidad, pero equidad no es lo mismo que igualdad numérica. Es más bien una justa proporción, «ya que la proporción entre las partes será igual a la proporción entre las personas; *puesto que si las personas no son iguales, no tendrán partes iguales*» (5.3.6)[20]. Esto era verdad en cuanto a la justicia distributiva necesaria para el buen orden en una polis, y aunque de forma ligeramente distinta, también de la justicia «correctiva», que Aristóteles aplicaba a las transacciones privadas. Sin establecer unas justas proporciones en el intercambio de bienes y servicios y —sobre todo— de honor, «no habrá ni intercambio ni comunidad [*koinonia*] (5.5.10).

A pesar de las ocasionales manifestaciones utópicas en la literatura, como la afirmación de Arístides arriba citada, de que ricos y pobres recibían la misma justicia, el omnipresente sentimiento en la antiguedad era que lo que las gentes merecían, dependía de la posición que ocuparan en el orden social. Quizás lo que Arístides quiso decir por «igual» era «proporcional» en el sentido aristotélico. Como hemos visto, en el tiempo de Arístides estaba legislado realmente que «los más honorables» recibiesen menos castigos por los mismos crímenes que «los más humildes». Esa había sido la práctica mucho antes de fuese conocido por escrito. Una de

19. Epicteto, *Discursos* 3.22.5-8, traducido por W.A. Oldfather, Loeb Classical Library.
20. Traducido por H. Rackham (Loeb), énfasis añadido.

las cosas de las que Filón se quejaba en su relato sobre las fechorías del prefecto de Egipto en el 38 A.D. era que cuando éste arrestó a ancianos judíos, les azotó con látigos empleados ordinariamente para las clases más bajas de la ciudad, los no-ciudadanos que hablaban egipcio, en lugar de los canaletes que se usaban para los ciudadanos alejandrinos, un privilegio concedido también previamente a los residentes judíos (*Flaco* 78-80). Pablo exige una disculpa de los oficiales filipenses que le golpearon a él y a Silas, no por falsos cargos, sino porque ésto se hacía *públicamente a ciudadanos romanos* (Hechos 16:37). Los primeros lectores de los Hechos habrían comprendido que lo que estaba en juego era una afrenta al *honor* debido a todo el que tuviese una posición relativamente alta. Como Pablo advirtió a los cristianos romanos, haciéndose eco de un lugar común: «Dad a cada uno lo que se le debe: a quien (se merece) tributo, tributo; a quien (se merece) impuesto, impuesto; a quien (se merece) temor, temor; a quien (se merece) honor, honor» (Rom. 13:7, mi trad.). Cuando empieza la siguiente sección, «Con nadie tengáis deuda alguna, sino la del mutuo amor» (13:8), percibimos que de pronto se ha introducido una serie alternativa de valores. A pesar de la suavidad de la transición hecha por el uso que hace Pablo de la palabra «deber», muestra que él no ve en esto una clara separación entre ambas.

Aristóteles sugiere que el intercambio de bienes, servicios y prestigio, en proporción con la «valía» de cada participante, socialmente asignada, era el proceso por el que funcionaba la antigua sociedad. (Ciertos sociólogos modernos han argumentado que cada sociedad puede ser analizada en base a los mismos principios.)

El honor y el deshonor eran los sentimientos recíprocos que hacían respetar las normas no escritas de estas continuas transacciones. Le basta a Epicteto decir, en su ejemplo hipotético de un hombre que adopta un papel para el cual no está hecho, que Thersites se habría cubierto a sí mismo de deshonor ante «una multitud de testigos». Para un ciudadano suponía una deshonra el ser tratado como un extranjero. Para un esclavo o liberto, afectar ser un ciudadano libre le señalaba como descarado. Para un emperador, representar como un actor o un músico, como dicen que hacía Nerón, era una deshonra pública. Debes hacer, según Epicteto, «lo que es propio de tí mismo» —y eso significaba, de acuerdo con el papel en el universo que la naturaleza te ha asignado.

Así, en la sociedad en la que la Cristiandad nació, el propio sentido común sobre lo que era justo, lo que se esperaba, lo que era honorable, dependía del lugar que se ocupara en la pirámide social. Considerad, como ejemplo final, este dicho atribuído a Jesús en el Evangelio de Lucas:

> ¿Quién de vosotros cuyo esclavo que ha estado ocupado en la labranza o pastoreando las ovejas, cuando vuelve del campo le dirá «Ven enseguida y siéntate a la mesa»? ¿No le dirá por el contrario: «Prepárame la cena y pre-

> párate para servírmela hasta que haya comido y bebido; luego comerás y beberás tú también»? No tendrá que agradecerle al esclavo por haber hecho lo que se le había ordenado que hiciera, ¿verdad? Del mismo modo *vosotros* deberíais decir, cuando habéis hecho todo lo que se os había ordenado, «Siervos inútiles somos; sólo hemos hecho lo que teníamos obligación de hacer». (Lucas 17:7-10, mi trad.).

Fuera de la Ciudad

Hasta ahora hemos hablado de la vida en las ciudades griegas y romanas, porque ese era el contexto social que conformó la mayor parte de las tradiciones visibles de la ética antigua, y el contexto en el que el estilo expansionista de la primera cristiandad tomó forma también. Pero, como nos lo recuerda el pasaje que se acaba de citar, los principios del movimiento cristiano fueron en la cultura rural y campesina de Palestina. En siglos posteriores —después del período del que trata este libro— cuando la cristiandad de las ciudades penetraría en el campo, las diferencias entre la cultura de la ciudad y la cultura de la aldea plantearía enormes problemas a la iglesia. Por tanto, debemos advertir que esas diferencias existieron; volveremos a ellas brevemente en el capítulo 4.

Los grandes cambios efectuados en el mapa Mediterráneo por los reinos helenísticos y la subida del principado romano no alteraron la dependencia fundamental de las antiguas economías de la agricultura. Por muy exhuberante que fuese la vida en las ciudades nuevas y antiguas, hubiese sido imposible sin las granjas de los alrededores, sin el apoyo del campo, llamado el *chora* en griego. Por otro lado, las aldeas dependían de las ciudades en múltiples maneras. Con todo, entre ellas, las más de las veces, se enconaban las hostilidades: las gentes urbanas miraban con desdén a los rústicos, los consideraban ordinarios y tímidos, y con frecuencia no sentían ningún escrúpulo en aprovecharse de su simplicidad. Los campesinos observaban a las gentes de la ciudad con suspicacia o temor. Las cosas no se remediaban debido a la desmedida tendencia de unos pocos a poseer más y más tierras, y de los que vivían cómodamente en las ciudades o en sus villas a las afueras de la ciudad.

Desde el principio de las ciudades, hubo conflicto entre los valores de la familia y del clan, y los valores de la ciudad-estado. Hemos visto cómo, en la edad dorada de Atenas, ese conflicto quedó dramáticamente consignado en la *Antígona* de Sófocles. De una forma u otra, el conflicto se repetía en cada generación, en la vida de todos los que emigraban del campo a la polis. Los viejos valores y sanciones del clan y el *ethnos* (la comunidad «nacional» o «racial» dominante; ninguno de los dos términos en su uso moderno resulta apropiado a la escena antigua) resistían más

tiempo, subconscientemente, en la aldea que en la ciudad. Las diferencias en el lenguaje entre la ciudad y el *chora* en muchas partes del imperio, diferencias en la escala de encuentro social, diferencias en la velocidad de cambio, todas contribuían a aislar las viejos costumbres.

Pero existía una constante filtración de valores de la polis a la aldea, según la inclinación del poder y prestigio. Ser civilizado era ser como la ciudad; ¿qué persona ambiciosa no querría que se le considerase civilizado? Naturalmente, los sepulcros rurales son más raros que los encontrados a las afueras de las ciudades, pero donde quiera que se encuentren, son una réplica del estilo de los epitafios urbanos, incluso con muchos errores ortográficos, elogiando virtudes similares de los fallecidos. Debemos también considerar una cierta circulación de valores en dirección opuesta, ya que existía una continua migración de gente del campo a la ciudad, y el romanticismo agrario en ciertos escritores urbanos nunca murió del todo.

2
LAS GRANDES TRADICIONES: GRECIA Y ROMA

Los antiguos escritores que describían su sociedad generalmente la miraban desde la cumbre. Al principio, tendremos que hacerlo también: «las grandes tradiciones» son aquellas que fueron cultivadas por la élite instruída. Hay cierta ironía en llamarlas «grandes», ya que, como indicó el antropólogo Robert Redfield, la «forma predominante de vida humana a través de la historia de la humanidad» ha sido lo que él llama «la pequeña comunidad»[1]. Pequeñas, homogéneas, autosuficientes e independientes, es de muchas maneras lo opuesto a la red expansiva, pluralista de las ciudades griegas y latinas en el imperio romano, donde las «grandes» tradiciones estaban en casa. Desgraciadamente, aprender mucho de la vida en las pequeñas comunidades del pasado remoto es desesperadamente difícil. Podremos corregir la perspectiva de élite que se nos ha impuesto por muchas de las fuentes existentes sólo de formas fragmentarias. Por ejemplo, consideraremos las tradiciones de algunas que estaban apartadas de la cultura urbana dentro de la que vivían (como los cínicos) o que formaban comunidades alternativas (como los epicúreos y algunos judíos). Los escritos cristianos mismos nos harán ver por un instante un corte transversal de la sociedad más amplio que aparece en la literatura de la alta cultura. Empezaremos, no obstante, con las manifestaciones más visibles y explícitas de los valores de la sociedad.

Las grandes tradiciones son aquellas que han sido admitidas por un cánon literario. Para el tema de este capítulo, ese cánon abarca la herencia filosófica de la Griega clásica, la retórica de Grecia y Roma, y la épica y literatura dramática a la que ambos hacían constante referencia. En el capítulo 3, las escrituras de Israel estarán en el centro de atención. En ambos casos, no debemos dejarnos llevar por conclusiones erróneas llamando «literaria» la esencia de la tradición. No era leyendo muchos libros

---

1. Robert Redfield, *La Pequeña Comunidad: Opiniones para el Estudio de un Conjunto Humano* (Estudios Comparativos de Culturas y Civilizaciones; Chicago: University of Chicago Press, 1955), p. 3.

como uno aprendía la tradición, sino *oyéndolos* recitar, escuchando discursos públicos, asistiendo a disertaciones, oyendo sermones y homilías y exhortaciones. Es por eso que la retórica es tan importante para nuestro propósito como la filosofía.

Filosofía en el Imperio Romano

A comienzos de la última República, los romanos adaptaron la filosofía griega; no inventaron una propia. Cicerón, por ejemplo, traducía y comentaba grandes trozos de filosofía griega y familiarizaba a sus lectores con los principios de las escuelas más importantes. Musonio Rufo, llamado «el Sócrates romano», disertaba en griego, y un siglo después el emperador filosófico Marco Aurelio escribió sus *Meditaciones* también en griego. Las escuelas que habían tomado forma en la Atenas clásica seguían —o de alguna forma habían vuelto a nacer— teniendo un cierto sentido de identidad. Séneca, por ejemplo, que *sí* escribió en latín, pudo contrastar «nuestras» creencias (estoicas) con las de los Epicúreos y otros (*Epístolas* 9.20; 33.1 sig.; etc.). Luciano, en su *Comercio de Vidas*, parodiaba las peculiaridades de las principales escuelas, tal como eran entendidas o malentendidas. Se desarrolló un convencionalismo literario en el que el escritor hablaba de haber probado cada una de las escuelas de turno antes de haber descubierto la verdadera filosofía; el apologista cristiano Justino mártir introdujo él mismo este estilo (*Diálogo con Trifo* 2). Pero es discutible hasta qué punto eran realmente características las diferentes escuelas en tiempos romanos. Ciertamente existía entre ellas una influencia considerable. Es también difícil estar seguro del grado en que las escuelas eran entidades organizadas; en la mayoría de los casos parece probable que una «escuela» era sólo un orador y sus alumnos, que se reunían en cualquier lugar que les fuera propicio.

En tiempos romanos, las escuelas principales de filosofía se interesban cada vez más en la ética, o quizás diríamos, la educación moral del alma. Los filósofos y los sofistas aún disertaban sobre la «realeza» y sobre «la constitución de la ciudad» y cosas parecidas. Con todo en la era imperial, como vimos en el capítulo anterior, gran parte de su atención se centró en la república, sobre la que el sabio aún tenía algún control: su propia alma. Un opúsculo anónimo, *La Educación de los Niños*, que ha llegado hasta nosotros entre las obras de Plutarco, nos dice que el estudio de la filosofía debe coronar una correcta educación. ¿Por qué? Porque «para las enfermedades y pasiones del alma, la única medicina es la filosofía»[2]. El

2. Seudo-Plutarco, *La Educación de los Niños* 10 = *Moralia 7D*, *mi trad.*

opúsculo en cuestión esboza lo que el alumno debe aprender de la filosofía:

> Lo que es honorable y lo que es vergonzoso, lo que es justo y lo que es injusto, lo que, en suma, ha de elegirse y lo que ha de evitarse, cómo debe comportarse un hombre en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con sus mayores, con las leyes, con los extraños, con aquellos que ejercen autoridad, con los amigos, con las mujeres, con los niños, con los sirvientes; que se debe reverenciar a los dioses, honrar a los propios padres, respetar a sus mayores, obedecer las leyes, rendirse a los que ejercen autoridad, amar a los amigos, ser casto con las mujeres, afectuoso con los niños y no ser autoritario con los esclavos; y lo más importante de todos, no excederse en el júbilo por el éxito o en la depresión ante la desgracia, no ser disoluto en los placeres, ni de temperamento impulsivo y bestial[3].

Este bosquejo sugiere una representación más bien estática del modo en que el mundo funciona y especialmente la forma en que está organizada la sociedad. Las diferentes escuelas de filosofía tenían distintas nociones de lo que en último término era real sobre esa representación, e ideas algo diferentes sobre cómo debe actuar una persona educada en relación con esa realidad. Pero todas estaban de acuerdo en que era misión de cada persona modelar su propio yo.

En nuestro necesariamente brevísimo estudio de cada una de las «Grandes Tradiciones», será útil, por tanto, concentrarse en el perfil de la biografía moral esbozado por cada escuela, subordinando a esos bosquejos otras dos grandes preguntas. ¿Cuál es el mundo de significado en el que una persona virtuosa acaba con su vida real? ¿Cuál es el carácter de la persona buena? ¿De qué forma están ambas conectadas?

Un resumen del «Platonismo», «Estoicismo», etc. en el poco espacio del que disponemos aquí, sería vano. En su lugar, nos centraremos en los representantes de cada una —sin olvidar que los representantes dignos de mención no simplemente representan. También piensan por sí mismos y a veces contradicen no sólo opiniones recibidas de sus escuelas sino también cosas que ellos mismos han dicho en otra parte.

Los Platónicos: Plutarco

L. Mestrio Plutarco era un joven cuando la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento se estaban escribiendo; murió después del 120 A.D. no se sabe exactamente cuándo. Vivió la mayor parte de su vida en

---

3. *Ibid.*, Moralia 7E, traducido por Frank Cole Babbitt (Loeb).

el pequeño pueblo en el que había nacido, en la parte central de Grecia llamada Beocia, pero tenía amplias relaciones. Fue un retórico y un biógrafo, pero también se consideraba a sí mismo como un filósofo profesional de la escuela de Platón, y los actuales historiadores de filosofía le consideran el primer representante del platonismo medio al principio del segundo siglo[4]. Era Plutarco una persona profundamente religiosa también. Fue sacerdote en Delfos durante treinta años de su vida y en sus escritos filosóficos menciona a menudo ese santuario y a su dios principal, Apolo. También investigó otros cultos: Isis y Osiris, por ejemplo, y las antiguas prácticas religiosas griegas y romanas.

En un diálogo que Plutarco compuso sobre un detalle del santuario Délfico (él, como Platón, era partidario del género del diálogo), el orador último observa que todos los que se acercan a Apolo en Delfos reciben el saludo, «Conócete a tí mismo», para el que la respuesta adecuada es, «Tú eres». Este intercambio sugiere, dice el portavoz de Plutarco, que Dios solo *es*, y conocerse a sí mismo acertadamente es reconocer que «no disfrutamos del gozo del ser genuino», puesto que estamos atrapados en un incesante cambio, transformándonos y muriendo, como una sucesión de incontables nacimientos y muertes. El ser es eterno, unificado, inmutable.

La vida humana es temporal, múltiple, constantemente cambiante[5]. Aquí Plutarco anuncia sucintamente la tensión metafísica del mundo de Platón y la tarea humana de la ética platónica. La auténtica vida es la que conduce desde nuestro empeño común de multiplicidad y cambio hasta el «genuino ser». El objetivo hacia el que apunta toda vida perfecta, para Plutarco y los otros Platónicos, es ser como Dios.

> Considera primero que Dios, como dice Platón, se ofrece a sí mismo a todos como modelo de suma excelencia, lo que vuelve la virtud humana, que es de algún modo una asimilación a sí mismo, accesible a todos los que puedan «seguir a Dios» (*Sobre la Tardanza de la Justicia Divina* 5 = *Moralia* 550D)[6]

¿Cómo se realiza la tarea de hacerse como Dios? El oráculo délfico dice cual es el punto de partida: conocerse a sí mismo. La clave es el conocimiento, y tanto los medios como el terreno apropiado son la razón, porque la razón es la facultad humana que hace posible el aprovechamiento del conocimiento y también el poder que compartimos con lo divino.

---

4. Véase, por ejemplo, de John Dillon, *Los Platónicos Medios del 80 A.C. al 220 A.D.* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 184-230. Para un estudio más amplio de la escuela platónica en tiempos romanos, este libro es un excelente punto de partida.
5. Plutarco, *La E de Delfos* 17-21 = *Moralia* 392A-394C, mi trad.
6. Trad. por Phillip H. de Lacy y Benedict Einarson (Loeb).

Plutarco, como otros platónicos, tiene una gran confianza en la educación. La virtud es enseñable; ¿cómo podría no serlo?

> Los hombres aprenden a tocar el arpa, a bailar y a leer, a cultivar la tierra y montar a caballo; aprenden a ponerse los zapatos y ponerse la ropa, se les enseña a verter el vino y asar carne. Sin una instrucción, es imposible hacer bien todas estas cosas; pero aquella por cuya consecución se hacen todas estas cosas, es decir, la Vida Auténtica, ¿será incapaz de enseñarse, irracional, sin exigir una técnica, y casual? (*¿Puede enseñarse la Virtud? I = Moralia* 439B)[7]

Pero aprender la virtud es más difícil que aprender a montar a caballo. El conocimiento que se requiere no es simplemente la familiarización con hechos y proposiciones, sino una transformación que compromete la voluntad. El camino hacia la semejanza divina sólo puede ser emprendido por aquél que se aparta deliberadamente de las sombras mortecinas en la pared de la caverna, en la famosa parábola de Platón, para ponerse de cara a la luz, la idea del Bien, que es la fuente de todo ser verdadero. Platón usó para este «volverse» del «alma entera» una serie de palabras para lo que Cicerón habría empleado la palabra latina *conversio (Sobre la Naturaleza de los Dioses* 1.77) y que los autores cristianos adoptarían más tarde para expresar la «conversión» a la fe cristiana.[8]

Además, la «conversión» a una vida filosófica es sólo el comienzo de una lucha, un concurso en el que el premio es la virtud y la felicidad. Los principales adversarios en este concurso son los aspectos de uno mismo, puesto que el alma misma está dividida. Una parte es divina, «verdadera y atraída por la excelencia y lo racional»; la otra parte es «irracional y atraída por lo ficticio y lo emocional» (*Como distinguir un Adulador de un Amigo 20 = Moralia* 61D-F). La primera atrae al yo hacia la unidad y el orden y realmente hacia Dios, pero la segunda tiende al desorden. El alma individual comparte esta naturaleza compuesta con «el alma del universo», de la cual es «una porción o copia» (*Sobre la Virtud Moral = Moralia* 441 D-F), y existen pasajes en los que Plutarco puede hablar de un dualismo un tanto ominoso del mismo universo, basado en un comentario en las *Leyes* de Platón. El mundo es movido —dice— no por un alma, sino por dos almas al menos, una benefactora, «la otra lo contrario y haciendo cosas opuestas» (*Sobre Isis y Osiris = Moralia* 370F). La parte racional del yo humano y del universo se enfrenta así a un elemento irracional que no es solamente la ausencia de razón, sino lo opuesto a ella. Es

---

7. Trad. por W. C. Helmbold (Loeb).

8. A.D. Nock, *La Conversión: Lo Viejo y lo Nuevo en Religión desde Alejandro el Grande a Agustín de Hipona* (Oxford: Oxford University Press, 1933), cap. 11.

éste un lado obscuro de la imagen de la realidad del platonismo Medio que proliferaría en los sistemas gnósticos del siglo segundo e incluso después, en tanto que los neoplatónicos más tarde lo rechazarían. Esta doble imagen del mundo y del alma caracteriza la visión de Plutarco, por su propia cuenta, sacada de la imagen monística de los estoicos.

Los estoicos y Plutarco coinciden en que la virtud se alcanza por la razón venciendo las emociones. No están de acuerdo sobre la cuestión de si las emociones son una parte real, independiente del yo humano, y si tienen un papel positivo en la vida moral. Plutarco explica las diferencias en su ensayo *Sobre la Virtud Moral (Moralia* 440D-452D). En los dos primeros capítulos analiza las opiniones de una serie de filósofos estoicos que luego resume: «Todos estos hombres están de acuerdo en suponer que la virtud es una cierta disposición de la porción gobernante del alma y una facultad [o «potencial», *dynamis*] engendrada por la razón, o más bien es en sí misma la razón que está de acuerdo con la virtud» (*Moralia* 441C). Las emociones para esta gente, dice, no son una parte separada, irracional del alma, sino sólo la razón que se ha extraviado: «una razón viciosa e intemperante» (441C-D). La persona verdaderamente sabia para el estoico es aquella cuyas decisiones no se ven afectadas por la emoción; el estado ideal de la mente es *apatheia,* «impasibilidad». (De hecho, los estoicos contemporáneos de Plutarco habían moderado esta actitud, pero Plutarco, para contrastar, presenta el anterior caso extremo.)

Contrario a la opinión estoica, Plutarco insiste en que la «virtud moral», en oposición a la virtud «contemplativa», puramente intelectual (*theoretike*), «tiene como materia propia las emociones (*pathos*) del alma, y como forma la razón (*logos*)» (440D)[9]. El trabajo de la razón no es eliminar completamente la emoción, sino sólo podarla y cultivarla, ya que la emoción sigue siendo «una parte necesaria del ser [de una persona]» (451C). Lo que hay que aprender es a buscar el punto medio entre extremos, como enseñó Aristóteles. Un hombre sabio no incapacita a caballos y bueyes fogosos, sino que los amansa; cuando la razón domina las emociones, éstas son aún más útiles que los caballos y los bueyes. «La ira, si es moderada, refuerza el ánimo, y odiar el mal ayuda a la justicia, y una justa indignación se opondrá a los que medran por encima de lo que se merecen» (451E, Helmbold).

Para Plutarco, una vida bien vivida es, en consecuencia, el Progreso del Peregrino desde la insensastez a la sabiduría, desde el vicio a la virtud. Plutarco se opone vigorosamente a la vieja doctrina estoica (que, de nuevo, pocos estoicos de su propia época expresarían de esta forma) que

---

9. Trad. por W.C. Helmbold (Loeb).

dividía a toda la humanidad en sólo dos categorías, los pocos sabios y los muchos necios.

> Pero, por lo que a nosotros respecta, observamos que hay grados en cada tipo de mal, y especialmente en el tipo indeterminado e indefinido que tiene que ver con el alma. (Del mismo modo hay diferentes grados de progreso producido por la supresión de la vileza como sombra que retrocede, pues poco a poco la razón va iluminando y purificando el alma.) (*Cómo un hombre puede percatarse de su Progreso en la Virtud* = *Moralia* 76B)[10]

El progreso moral requiere una práctica constante (*askesis*), ya que en filosofía no existe la inmovilidad (76D). El hábito (*ethos*) es una ayuda valiosa para la razón en la conformación del carácter moral (*ethos*, ibid.), porque adiestra tanto el cuerpo como el elemento irracional del alma, al igual que se adiestran los animales domésticos, para que «aunque su dueño suelte las riendas», ellos permanezcan en los senderos correctos (82F-83E).

Los Estoicos: Musonio Rufo

Gayo Musonio Rufo nació por el tiempo en el que murió Jesús, y vivió hasta el final del primer siglo. Fue una figura clave en el vigoroso renacimiento de la filosofía estoica que tuvo lugar bajo el principado romano, y en la vinculación de esa filosofía con los asuntos públicos. No era un maestro corriente, sino un caballero romano que acogió en el círculo de sus íntimos a jóvenes muy prometedores. Probablemente la mayor parte de ellos eran también hijos ambiciosos de aristócratas romanos, pero entre ellos estaba el esclavo Epicteto. Musonio afirmaba que las mujeres también debían estudiar filosofía, pero no se hace mención de que hubiese ninguna mujer entre sus alumnos. Entre los que estudiaban con él se incluyen dos figuras de la siguiente generación en filosofía y retórica que nos son más familiares, Epicteto y Dión Crisóstomo, y otros igualmente famosos en la antiguedad como Artemidoro, que se casó con la hija de Musonio.

Entre los de generaciones posteriores que fueron profundamente influenciados por sus enseñanzas estaban los estoicos Hierocles y el cristiano Clemente de Alejandría.

Muchas de las historias que circularon en tiempos antiguos sobre Musonio tenían que ver, no con su filosofía, sino con sus conflictos con la

---

10. Trad. por Frank Cole Babbitt (Loeb).

autoridad imperial. Se implicó en la oposición a Nerón, y cuando éste castigó la conspiración en su contra, dirigida por Pisón en el año 65 A.D., desterró a Musonio a la isla yerma de Gyara. Galba, después del asesinato de Nerón, le permitió volver; pero Musonio fue desterrado nuevamente por Vespasiano. La tensión entre tal compromiso con el orden político y el ideal de la autonomía del filósofo respecto a todas las «cosas externas» es uno de los aspectos más fascinantes de las enseñanzas de Musonio.

En contraste con el prolífico Plutarco, Musonio no escribió nada que haya sobrevivido. Lo que tenemos de sus enseñanzas son sólo unas cuantas anécdotas y dichos, recordados por Epicteto y otros, y notas de diálogos que mantuvo con sus alumnos, que, según parece, fueron recopilados por uno de ellos en forma de ensayos. Veintiuno de los últimos fueron recogidos en antologías antiguas, junto con algunos fragmentos de otras fuentes; éstos han sido reunidos en ediciones modernas.[11] Estas obras póstumas no nos dan una imagen completa de lo que acontecía en una escuela estoica. Todas ellas carecen del lenguaje técnico en el que el estoicismo abundaba, de los ejercicios de lógica por la que se hizo famoso (ver *Comercio de Vidas* 20-25, de Luciano), y de la discusión sistemática de la doctrina básica. Pero la recopilación nos es particularmente útil en nuestro tema, ya que todas las cuestiones apuntadas por Musonio en estas obras póstumas son éticas. En verdad, Musonio enseñaba que la filosofía se interesa en último término en la ética. La filosofía, decía, consiste en «examinar lo que es deber del hombre y meditar en ello» (No. 16; Lutz, p. 107). Y fue como sistema ético que el estoicismo a partir del tiempo de Musonio tuvo su influencia más duradera.

Todos quieren ser felices. Todas las principales escuelas de filosofía helenístico-romana aceptan esta premisa y afirma que la felicidad (en griego *eudaimonia*) es el objetivo perfectamente adecuado para una vida bien vivida. Presentan la filosofía como una clase de terapia que guiará a un estudiante serio hacia ese fin. Pero ser feliz no es lo mismo que sentirse feliz: es con más frecuencia lo opuesto. Al igual que el platónico, el estoico insiste en que para alcanzar la verdadera felicidad, tenemos que aprender a distinguirla de los placeres pasajeros, que sólo *parecen* estar relacionados con la felicidad. Admite también que el aprendizaje de esta diferencia es cuestión de una constante y deliberada elección, la lucha de toda una vida por el dominio de la razón.

Ser feliz, en este sentido perdurable, es ser como Dios. Musonio puede describir al ser humano como «la única copia terrenal» o «imagen (*mi-*

---

11. Sólo existe una sola traducción al inglés completa de las obras existentes, y ésta, impresa con el texto griego de la edición de Hense, por Cora E. Lutz, *Musonio Rufo: «El Sócrates Romano»* (Yale Classical Studies, 10; New Haven: Yale University Press, 1947). He usado la traducción de Lutz, salvo donde se indique lo contrario.

mema) de Dios» (No. 17; Lutz, p. 108, 8 sig., mi trad.). Cuando una persona es virtuosa, entonces es como Dios y por tanto «feliz». Esto suena como la versión platónica de Plutarco del principal fin del hombre, pero en un análisis más minucioso, resulta ser diferente. De una forma más completa, el pasaje dice:

> En general, de todas las criaturas sobre la tierra, sólo el hombre se asemeja a Dios y tiene las mismas virtudes que Él tiene, puesto que no podemos imaginar nada, ni siquiera en los dioses, mejor que la prudencia, la justicia, el ánimo y la temperancia. Por lo tanto, igual que Dios, mediante la posesión de estas virtudes, no puede ser subyugado por el placer o la codicia; es superior al deseo, a la envidia, y los celos; es magnánimo, benéfico, y amable (pues tal es nuestra concepción de Dios), así también el hombre a imagen Suya, cuando vive *en armonía con la naturaleza*, debe ser considerado como semejante a Él, siendo como Él, envidiable, y siendo envidiable, será feliz en el acto, ya que no envidiamos a nadie sino al que es feliz (No. 17; Lutz, p. 109, énfasis añadido).

Aquí, el concepto clave es «naturaleza», y es eso lo que quieren expresar los estoicos generalmente cuando dicen «Dios», aunque Musonio y su alumno Epicteto usan a veces, cuando hablan de Dios o de Zeus— expresiones tan personales, que quizás nos preguntemos si no defienden una piedad nada consecuente con su panteísmo estoico. Sea como fuere, coinciden en que una vida auténtica sólo se logra si ésta se vive «en armonía con la naturaleza».

Si imaginamos que esta máxima significa lo mismo que «hacer lo que surge de forma natural», es que no hemos entendido nada. Cuando decimos «comportarse de manera natural», generalmente queremos decir seguir nuestras emociones o nuestros impulsos, y eso viene a ser casi exactamente lo opuesto a lo que los estoicos quieren dar a entender por acorde a la naturaleza. La naturaleza para los estoicos tiene un rostro más bien austero y abstracto; lo que cuenta es la «razón justa» (*orthos logos*), que da a la naturaleza su forma y significado. Podríamos traducir «la estructura racional» del universo. Los estoicos romanos hablan de ella a veces como «la *ley* de la naturaleza». Ahora bien, el yo humano es una «copia de Dios» porque la «parte gobernante» del yo es en sí misma *logos*, razón. Por lo tanto, tenemos la capacidad de vivir en armonía con la estructura racional del universo, y tal armonía es nuestro legítimo destino.

La virtud es por tanto natural. «Todos nosotros, solía decir [Musonio], estamos modelados por la naturaleza de tal forma que podemos vivir nuestras vidas libres de error y noblemente» (No. 2; Lutz, p. 37). «Porque la naturaleza de cada [creatura] la conduce a su propia excelencia» (No. 17; Lutz, p. 109). Pero si ése es el caso, es difícil ver por qué la sabiduría y la virtud son tan excesivamente raras, como lo piensan los

estoicos —especialmente porque no reconocen, a diferencia de Plutarco, ningún principio maléfico que actúe en el alma individual o en el alma del mundo. La raíz del mal parece ser sólo la ignorancia y la falsa opinión, pero puede ser vencida por un pensamiento y adiestramiento cuidadoso.

Obviamente, la pregunta ¿Cómo es que yo puedo actuar de una manera no natural?, limita de lleno con el más amplio tema de la ética estoica: ¿Cómo puede existir cualquier tipo de libertad en un universo que integra en su misma materia una ley racional? Por desgracia, lo que subsiste de los diálogos de Musonio no nos dice apenas nada sobre lo que manifestó a este respecto. Sin embargo, fue un tema que los estoicos y sus adversarios debatieron interminablemente en la antiguedad, y para los estudiantes modernos del Estoicismo no resulta menos confuso. Los adversarios objetaban que, si el mundo fuese estrictamente determinado como parecían pensar los estoicos, no tenía ningún sentido alabar o culpar a las gentes por actuar correcta o incorrectamente; es decir, no existe una base para una evaluación moral. Musonio, como los otros estoicos, insta abiertamente a las gentes a hacer elecciones morales, y eso supone, como lo dice a menudo, el riesgo de equivocarse. Con todo, cuando la opción es correcta, se elige lo que es el propio destino; cuando la opción es errónea, se elige lo inútil, ya que sería intentar neciamente ir contra el universo mismo. Uno de los padres del estoicismo (la metáfora se atribuye a Zenón y Crisipo) lo expresó gráficamente comparando la situación humana con la de un perro atado detrás de un carretón. El perro tendrá que correr libremente junto al carretón si no quiere ser arrastrado. El perro tiene una alternativa real, y cualquiera que sea su opción, entraña una diferencia esencial en su vida: felicidad o miseria. Además, si entiende su situación, seguramente decidirá ir junto al carretón y ser feliz. «De las cosas que existen», decía Musonio, «Dios ha puesto algunas bajo nuestro control, otras fuera de nuestro control». La persona inteligente empieza por distinguir una de otra y a actuar en consecuencia. «Debemos por todos los medios reivindicar las cosas que están bajo nuestro control, pero habremos de confiar al universo las que no lo están y de buen grado entregarle lo que pida, ya sean nuestros hijos, nuestro país, nuestro cuerpo, o cualquier otra cosa»[12].

Y como nuestras respuestas y el uso que hacemos de tales reacciones internas son lo único que podemos controlar, no el mundo externo en sí, la elección *moral* tiene qué ver solamente con lo primero. Ésa únicamente

---

12. Esto proviene de un pasaje que Epicteto citó de su maestro en una obra extraviada *Sobre la Amistad*, que a su vez era un extracto hecho por el antologista Estobeo. Es el Fragmento 38 en Lutz, cuya traducción he citado, y el Fragmento 4 en la edición Loeb de Epicteto, ed. por W.A. Oldfather.

es la esfera en la que las cosas cuentan como buenas o malas, lo que significa simplemente, virtudes o vicios. Sólo las virtudes son realmente buenas; sólo los vicios son realmente malos. El exilio, por ejemplo, que experimentó Musonio más de una vez, «no es un mal». Sólo la falsa opinión hace que lo parezca. Si se dice que el exilio despoja de la libertad de expresión (*parresia*), Musonio replica: «La causa de esto es el temor, no el exilio». El exilio no puede arrebatar las virtudes: «Ciertamente el exilio no impide la posesión del ánimo y la justicia simplemente por estar desterrado, ni el control de sí mismo, ni la comprensión, ni ninguna de las otras virtudes... Pero si eres malo, es el mal el que te daña, y no el exilio; y la aflicción que sientes en el exilio es consecuencia del mal, no del exilio» (No. 9; Lutz, p. 75). Unicamente la virtud es a la vez necesaria y suficiente para la felicidad. Y la virtud radica enteramente en el propio control de la persona.

Todas las «cosas externas», es decir, todo excepto las opciones que hacemos sobre las impresiones mentales que sólo nosotros controlamos, son moralmente «indiferentes» (*adiaphora*). Antes de Musonio, los estoicos habían atenuado su indiferencia total e igual hacia todas las cosas externas. Reconocieron después que, cuando aún insistían en que todas las cosas externas no podían ser ni buenas ni malas en su estricto sentido, algunas, sin embargo, eran «preferibles», en tanto que otras debían ser «rechazadas». Entre unas y otras existían las que eran estrictamente neutrales, verdaderamente «indiferentes».

Si el sabio no se permite a sí mismo un exagerado interés en algo que no está bajo su control, el resultado es una especie de ascetismo. El alumno de Musonio guardó algunos discursos fragmentarios sobre la comida, el vestido, la morada y el mobiliario, como muestras de cosas de las que Musonio hablaba «frecuentemente» (Lutz, Nos. 18A-B, pp. 19, 20). Éstos describen una vida austera. Una extremada virtud es el control de sí mismo (*sophrosyne,* verbo *sophronein*), manifestado en la elección de un alimento que es barato y natural para los humanos —hortalizas, cereales, leche, y queso, porque matar es natural para los animales de presa, seres no civilizados— y una simplicidad comparable en las otras necesidades. El sabio debe considerar el vestido, por ejemplo, como considera un soldado su armadura: la mejor es la que le proporciona protección, no la que atrae la atención. Se ve aquí la influencia del movimiento cínico, acérrimo seguidor del estoicismo de los principios. Los estoicos romanos admiraban a los cínicos, o al menos a algunos considerados como auténticos, y dos de los alumnos de Musonio nos han dado vivas imágenes del ideal cínico así como de sus imitaciones (Epicteto, *Discursos* 3.22; Dión Crisóstomo, *Discursos* 32.9-11). Musonio y sus alumnos no eran tan severos en su ascetismo como muchos de los cínicos, pero estaban de acuerdo con ellos en que la prueba de la filosofía es aprender a desdeñar las privaciones (ver Musonio, n.º 7; Lutz, pp. 56-59).

Pero el estoico no *elige* las privaciones, aún cuando admite de buen grado las que le surgen para «mostrar al hombre» (Epicteto, *Discursos* 1.24). Además, no existe tal dualismo metafísico detrás del ascetismo estoico, como lo hubo en algunas formas del platonismo medio. Para el estoico, la mente y el cuerpo son materia, y la mente o alma del individuo no sobrevivirá, más que el cuerpo, a la disolución que sobreviene con la muerte. Esa disolución es también un acontecimiento natural y por tanto no puede ser malo. Según dijo Musonio, cuando el gran retórico Isócrates llamó a la muerte «el último de los males» (comparar la frase «último enemigo» de Pablo en I Cor. 15:26), demostró que no era un filósofo, ya que «¿cómo es posible haber hablado tan superficialmente del conocimiento de, o familiarización con el verdadero bien y mal en un hombre que ha considerado como un mal algo que es una secuela necesaria incluso para la mejor vida?» (No. 17; Lutz, p. 111).

La doctrina de la «autosuficiencia del sabio» (*autarkeia*), su desprecio por todo lo «externo», hace que el estoico parezca un individualista radical. Los antiguos estoicos, como los cínicos de siempre, destacaban el aislamiento del sabio dividiendo a la humanidad en sólo dos clases: sabios y necios. No existía término medio. Crisipo observó que, casi con total seguridad, te ahogas igual con unas pocas pulgadas por debajo de la superficie que en el fondo del estanque (Plutarco, *Contra los Estoicos en Materia de Conceptos Comunes = Moralia* 1063A). Así que sin importar lo mucho que se hubiese avanzado en la perfección moral, no se era aún sabio hasta que la virtud estuviese completa. Pero Crisipo habló también de la vida de progreso hacia esta perfección. En los estoicos de tiempos posteriores, la idealización del sabio va tan lejos que Séneca observa que, como un fénix, un hombre bueno aparece sólo una vez cada quinientos años (*Epístolas* 42.I). Si la perfección es tan rara, el filósofo debe preocuparse prácticamente de los hombres que están enmedio, que progresan en sabiduría y bondad. De aquí que para Musonio, como para Plutarco, la carrera de la persona que elige la virtud es la historia de un concurso, una lucha por ganar el control racional, que esencialmente produce virtud, sabiduría, y consiguientemente, felicidad. El *prokopton* o *proficiens*, persona comprometida aún en esa lucha, no es todavía inmune a las cortapisas externas que afectan a todos los humanos, ni está por encima de los deberes impuestos a todos los miembros de la sociedad.

La responsabilidad del orden público es, por lo tanto, un tema prominente en los discursos de Musonio Rufo, como lo es en los escritos de sus estudiantes. De todos los animales, es la abeja la que se parece más al humano, porque «dirige sus energías a la tarea común de sus compañeras y se esfuerza y labora junto a sus vecinas» (No. 14; Lutz, p. 93). El matrimonio, la base de la vida social, es enseñado por la naturaleza. «Pues ¿para qué otro fin el creador de la humanidad dividió primero nuestra

raza humana en dos sexos, varón y hembra, y luego implantó en cada uno un fuerte deseo de asociarse y unirse al otro? [Musonio alude tácitamente al mito de la creación de Aristófanes en el *Symposium* de Platón]... ¿No es pues, evidente que él quería que los dos se uniesen y viviesen juntos, y que reunidos sus esfuerzos, inventasen un camino de vida en común?» Todos deben pensar en su propia casa como un muro que rodea la ciudad, y el matrimonio es el principio de ese muro (ibid.). Incluso la descripción que el estoico hace del cínico ideal, define esa figura radicalmente autónoma como un regalo de Dios a la sociedad. No vive para sí mismo, sino para toda la humanidad, a quien ha tomado como sus hijos (Epicteto, *Discursos* 3.22.23, 46, 81 sigs.).

Como otros filósofos de su tiempo, Musonio parece haber dado por hecho que la monarquía es la forma natural de gobierno, indicando solamente que el rey debiera estudiar filosofía, «si él, en verdad, ha de ser una «ley viviente» como lo pareció a los antiguos» (No. 8; Lutz, p. 65). Obviamente, esta aceptación de la monarquía no obligaba al filósofo a obedecer los mandatos reales que no le parecieran armónicos con «la ley de la naturaleza». El mismo Musonio convenía al menos con la conspiración en contra de Nerón, estuviese o no involucrado en la confabulación en sí.

La persona que progresa hacia la sabiduría vive dentro de las estructuras sociales de obligación, aunque en caso de conflicto su única y definitiva obligación está en la ley trascendente, llamada de varias maneras tales como razón, naturaleza, o Dios. Se debe obedecer al propio padre —en tanto que se entienda que la *verdadera* obediencia significa seguir a la naturaleza. Si el padre, no siendo médico, ordena algo dañino para la salud, o, siendo malvado, ordena algo inmoral, entonces hacer lo que él dice es realmente una desobediencia, y negarse a hacerlo es la verdadera obediencia (No. 16; Lutz, p. 107).

Hay una tensión aquí entre el filósofo como ente social y el filósofo como juez autónomo del bien y del mal. Visto desde un ángulo, la ética estoica se refiere a sí misma. «Sigo sosteniendo», dice Musonio, «que todo el que peca y hace el mal, aún si no afectara a ninguno de los que le rodean, de inmediato se revela como una persona peor y menos honorable» (No. 12; Lutz, p. 87). Con todo, «honor» y su opuesto «deshonra», son normas ordinariamente creadas por una sociedad. Musonio lo reconoce, pero quiere redefinirlas:

> Los hombres que desconocen lo que es realmente bueno y lo que es vergonzoso, que sólo tienen en cuenta la opinión común, piensan que les ofenden si alguien les mira con malicia o se ríe de ellos o les golpea o injuria. Pero el hombre sabio y sensato, como debe ser un filósofo, no se inmuta por ninguna de estas cosas. No cree que es una desgracia soportarlas, sino hacerlas. (No. 10; Lutz, pp. 77-79).

La acción del filósofo en tales casos no tiene nada que ver con el altruismo. La persona sabia no irá a los tribunales contra nadie, decidiendo ignorar o perdonar los males que se le han hecho, no para despreciar al ofensor, sino por su propia independencia. Irónicamente, el propio argumento de Musonio para esta actitud —al menos como Boswell lo comentó— a pesar de todo, no pierde de vista la opinión pública, la manera en que el filósofo «aparece» *(phainesthai)*. Según lo traduce Lutz, «Cuánto mejor es la imagen que da el filósofo conduciéndose de tal forma que considera digno el perdonar a cualquiera que le haga mal, que si se comportara como si estuviese dispuesto a defenderse con procedimientos legales y acusaciones, cuando en realidad se está conduciendo de manera indecorosa y actuando en sentido opuesto a su propia enseñanza» (ibid., 79-81).

El estoico que aún está en camino hacia la verdadera sabiduría no puede mofarse de las normas ordinarias de la conducta social con un «cinismo» celebrado en tantas anécdotas sobre Diógenes, el prototipo del cínico (ver más abajo). Esas normas que especifican lo que es «apropiado» (*ta kathekonta* ó *officia*, a menudo traducidos erróneamente por «deberes») en las condiciones de vida en las que él mismo se encuentra, juegan un papel positivo guiándolo en su camino. Pero pertenecen sólo al rango intermedio de valores «preferidos» pero en último término «indiferentes»[13]. El estoico quiere finalmente ser autónomo, independiente de todos esos valores, ser inmune a lo que otros consideran honor y deshonor, así como de cualquier coacción, y eso significa por supuesto ser independiente de la sociedad misma.

Los Cínicos

El cínico representaba esa búsqueda de autonomía en la que meditaba el estoico. Es por eso que encontramos a los cínicos idealizados en escritos estoicos en el período romano. En verdad que sólo con un poco de ironía podemos colocar a los cínicos entre las «grandes tradiciones», ya que los cínicos —especialmente aquellas figuras más detalladamente descritas en las anécdotas y máximas que aún perduran— se enorgullecían de ser independientes. Además, con mucha frecuencia sabemos del predicador cínico que aparece en público, fácil siempre de identificar por su burda vestimenta, barba y cabellos largos y mal cuidados, cayado y bolsa de mendigo, arengando a los viandantes o a las gentes que se reúnen en el

13. Este es un tema debatido y complejo. Véase la minuciosa discusión por I. G. Kidd, «Intermediarios Estoicos y el Fin del Hombre» en A.A. Long, ed., *Los Problemas en el Estoicismo* (London: Athlone Press, 1971), pp. 150-172.

mercado. Esa clase de cínico (a veces mencionado con desdén por filósofos y satiristas) parece estar mas cerca del mundo de las masas que de la élite literaria. Sin embargo, el movimiento cínico encontró sus raíces en Antístenes, contemporáneo de Sócrates, y reclamó a veces a Sócrates como propio. También existió una tradición literaria cínica. El siguente apunte se basa en una colección de cartas seudónimas atribuidas a personajes tales como Sócrates y Antístenes y sus discípulos, que se piensa fueron escritas en varias épocas desde el siglo tercero A.C. al siglo tercero A.D[14].

Los cínicos son un caso distinto del de las escuelas filosóficas hasta ahora consideradas. ¿Eran de hecho una *escuela* en sentido estricto, bien por la oferta de una instrucción organizada, o bien por tener un sistema de doctrinas? Esto fue debatido en la antiguedad, con la insistencia de algunos en que el Cinismo no era una «filosofía» sino tan sólo una «forma de vida» (Diógenes Laercio 6.103). Parece justo hablar de un movimiento libre, más que una escuela, de maestros individuales (por su estilo, uno se ve tentado más bien a decir «profetas»), que más que discutir sobre una visión coherente del mundo, proporcionan modelos y provocación para un estilo de vida consistente y radical. Los cínicos se impacientaban con la charla filosófica. Con todo, las Epístolas Cínicas sí que revelan un alto nivel de interés en los problemas intelectuales que hemos visto que eran debatidos por platónicos y estoicos. Las mismas Epístolas representan una voluntad de abogar racionalmente por la vida cínica, y por lo tanto, un cinismo más filosófico de lo que quizás se ha hecho aparecer en muchas de las historias populares contadas sobre Diógenes y otros, o por los predicadores-mendigos itinerantes.

Se nos ha dicho varias veces que Diógenes descubrió el «atajo a la felicidad» (Crates 13; Malherbe, p. 65; 16, p. 67). «Ya que el camino que conduce a la felicidad a través de las palabras es largo, pero el que conduce mediante los hechos cotidianos es un régimen reducido» (Crates 21; Malherbe, p. 71). «Diógenes» difunde la metáfora en una de las novelescas cartas dirigidas a su padre, en la que le hace saber de su propia conversión por Sócrates. Sócrates había señalado dos caminos, uno que iba recto por el lado de la Acrópolis, «el otro era largo, suave y fácil».

Los dos caminos a la felicidad, dijo, eran como éstos. Diógenes eligió de inmediato «el camino más empinado y difícil», como decía él, «puesto que yo era superior a las dificultades» (Diógenes 30; Malherbe, p. 131).

---

14. Actualmente pueden encontrarse en A.J. Malherbe, ed., *Las Epístolas Cínicas: Edición de Estudio* (SBL Fuentes para el Estudio Bíblico, 12; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977), que incluye un texto griego y traducción realizada por varios estudiantes de Malherbe. Cito de esta edición por el autor atribuído y el número asignado a la epístola (p. ej. Diógenes 2), con la página y número de línea donde se requiera.

Aquí encontramos de nuevo una noción que ya vimos en Plutarco y Musonio, que una vida feliz sólo puede ser alcanzada mediante lucha y esfuerzo. Esos filósofos también están de acuerdo con los cínicos en que «la felicidad no es placer» (Crates 3; Malherbe, p. 55). Como los estoicos, los cínicos identifican felicidad con virtud, y «la virtud es algo que se adquiere por la práctica y no entra espontáneamente en el alma como el mal» (Crates 12; Malherbe, p. 62).

¿En qué consiste la práctica cínica? La vida sencilla. «La práctica consiste en necesitar sólo unas pocas cosas (ya que esto es lo más semejante a Dios)» (Crates 11; Malherbe, p. 63). El camino de la felicidad no se alcanza intentando obtener todo lo que se desea, sino aprendiendo a desear poco.

> Acostumbraos a lavar con agua fría, a beber sólo agua, a comer sólo aquello que hayáis ganado con el trabajo, a usar vestimenta de paño, y a ir haciendo hábito de dormir en el suelo. Así los baños no estarán nunca cerrados para vosotros, los viñedos y los rebaños decaerán, las pescaderías y tiendas de lechos irán a la bancarrota, como lo harán aquellos que aprendieron a lavar con agua caliente, a beber vino, a comer sin haber trabajado, a llevar ropajes púrpuras y descansar en un lecho. (Crates 18; Malherbe, p. 69)

Renunciar a las posesiones es el comienzo de la sabiduría. Se decía de Crates que dió todas sus propiedades a su ciudad natal Tebas y, de pie en la asamblea pública, anunció: «Crates, hijo de Crates, deja a Crates en libertad» (Diógenes 9; Malherbe, p. 103).

La libertad era el santo y seña de los cínicos, y eso significaba autosuficiencia (*autarkeia*). Pero liberarse de las posesiones era sólo el punto de partida y el signo externo de una libertad más profunda: la liberación de la falsa opinión. Los emblemas del cínico —el pesado hábito de burda estameña llevado en verano como en invierno, y que por la noche hacía las veces de manta, el cayado, la alforja— le apartaban de todo ser viviente de acuerdo con las costumbres ordinarias. Lo único necesario era vivir de acuerdo con la naturaleza —de nuevo los cínicos coinciden con los estoicos— pero la naturaleza «ha sido desterrada de la vida por la apariencia» (o «convencionalismo», *doxa:* Diógenes 6; Malherbe, p. 97).

Es difícil escapar del convencionalismo; curar la visión de sólo apariencias requiere una medicina drástica. Es por eso que a menudo oímos historias de conversiones en las tradiciones cínicas, y por lo que las conversiones son a veces provocadas por un cínico haciendo algo que conmociona todas las sensibilidades comunes. Diógenes convence a un campeón de lucha libre (*pancratium*) de que su victoria es necedad (Diógenes 31; Malherbe, pp. 132-137). Escupe en el regazo de un joven rico quien le había invitado a cenar, porque la estancia estaba tan sumamente

recargada de adornos que no había ningún otro sitio donde escupir (Diógenes 38; Malherbe, p. 163). Ambos renuncian a su antigua vida y adoptan los emblemas cínicos.

El «descaro» con el que los cínicos atacaban las costumbres era celebrado en historias y dichos sentenciosos, especialmente de Diógenes.[15] En una sociedad en la que el honor y el deshonor eran las sanciones constantes para salvaguardar una conducta aceptable, algunas de las acciones atribuídas a Diógenes eran tan afrentosas que el cinismo podía parecer determinado a socavar todo el orden social. No sólo se pone a comer durante el discurso de alguien, o en cualquier parte donde siente hambre, sino que también se masturba en público, y, al verse censurado, dice que sólo desearía poder aliviar el hambre tan fácilmente frotando su estómago. Tal conducta dió pie a muchos retruécanos ingeniosos hechos igualmente por amigos y enemigos acerca del sobrenombre «Cínico», tomado por sus adversarios como sinónimo de «perruno». El cínico no muestra ningún respeto por la autoridad; Diógenes, en su encuentro con Alejandro el Grande, sólo le pide al rey que no le estorbe la luz[16].

Pero Diógenes pertenece a la ciudad; sus explosiones requieren una audiencia y aspiran a una respuesta. A pesar de que su forma de vida parece ser un individualismo radical, el cínico no se convierte en ermitaño. En el período romano hubo un debate dentro del mismo movimiento cínico acerca de la relación que un cínico debe mantener con las gentes que le rodean.[17] Algunos cínicos fomentan un absoluto desdén hacia las funciones públicas y hacia todas las demás funciones normales de la sociedad. Abandonan todo vínculo con las instituciones comunes y vagan de lugar en lugar como mendigos. Confrontan e insultan a la gente, no porque esperen ganar conversos, sino para demostrar su propia superioridad sobre las masas. Un cínico, dicen, no se hace, sino que nace. Sin embargo, otros cínicos son conocidos por su amabilidad y paciencia, adaptando su riguroso mensaje a la capacidad de sus audiencias. Son como médicos

---

15. Una gran cantidad de *chriai*, como se les llamó a tales anécdotas, fueron reunidas por Diógenes Laercio en el siglo tercero A.D., en el libro 6 de sus *Vidas de Filósofos Eminentes*, disponible en la Biblioteca Clásica Loeb.

16. Diógenes Laercio, 6.57, 58, 46, 38; cf. Diógenes 35.2-3; 33; Malherbe, *Las Epístolas Cínicas*, pp. 147, 140-143.

17. Abraham J. Malherbe, partiendo de un anterior trabajo por G.A. Gerhard, ha demostrado que las fuentes, especialmente las Epístolas Cínicas, revelan una distinción hecha en la antiguedad entre cínicos «duros» y «suaves»; dependo de su obra en la mayor parte de lo que se dice aquí sobre ellos. Véase su artículo «Cínicos», *Diccionario de la Biblia del Intérprete*, Volumen Suplementario (Nashville: Abingdon Press, 1976), pp. 201-203, y «Auto-Definición Entre los Epicúreos y los Cínicos», en Ben F. Meyer y E.P. Sanders, eds., *Auto-Definición Judía y Cristiana*, Vol. 3: *Auto-Definición en el Mundo Greco-Romano* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), pp. 46-59.

que quizás tengan que prescribir ásperas medicinas, pero que se preocupan sinceramente del bienestar de sus pacientes.

En ningún caso trabajan los cínicos en la transformación del orden social. El tipo austero de cínico renuncia implícitamente a encontrar bien alguno dentro de una sociedad establecida. El cínico suave admite la existencia de las instituciones comunes de la polis y del imperio y justifica su propio desasimiento de ellas por el provecho que él haría si las gentes repararan en él. De cualquier forma, el centro de atención reside totalmente en las acciones del individuo, bien sea en completa indiferencia hacia las instituciones sociales o dentro de ellas.

La misión de los cínicos es, mediante palabras y acciones provocativas, desafiar a las gentes a reflexionar sobre sus vidas y propósitos. Los que puedan oir que despierten de una aceptación irreflexiva de las costumbres y apariencias, y en su lugar centren sus esfuerzos en las pocas cosas que son reales. Pero el cínico no ofrece ningún programa intelectual para decidir lo que es real. Los argumentos en las Epístolas Cínicas son eclécticas filosóficamente, y con frecuencia ad hominem. Las historias de conversiones cínicas no describen a gentes que cuidadosamente reflexionan en temas metafísicos y llegan a conclusiones, sino gentes sacudidas de sus rutinas por un tipo de provocación que expone tales rutinas como estúpidas. El desafío a liberarse a sí mismo de la opinión popular supone accesibilidad a una norma trascendente, pero los cínicos no nos dicen cuál podría ser esa norma. El atajo consiste en actuar, no en hablar.

Los Epicúreos

También los Epicúreos eran independientes, pagados de sí mismos y como a tales se les trataba. Antes de que la cristiandad fuese conocida, casi todos estereotipaban a los epicúreos como amantes del placer antisociales y detractores de nuevo culto cristiano, equiparado con ellos en ocasiones. Los estoicos como Epicteto les denunciaban regularmente, y Plutarco escribió un opúsculo contra ellos, titulado maliciosamente: «Sobre la Imposibilidad de Vivir Dulcemente de acuerdo con Epicuro». A menudo parecía que sólo tales observadores mordaces de la sociedad, como el satírico Luciano, podían encontrar agradable la visión epicúrea del mundo (ver por ejemplo su *Alejandro, el Falso Profeta*). Pero algunos intelectuales romanos de la República tardía habían admirado aspectos de la enseñanza de Epicuro. Uno de ellos, Lucrecio, se convirtió en un entusiasta epicúreo y escribió el elegante poema didáctico que es la fuente más importante llegada hasta nosotros de la física de Epicuro. Aún bajo el imperio, el estoico Séneca cita a menudo a Epicuro. Es probable que siguiera

habiendo conversiones al estilo de vida epicúreo, de las que hay buena evidencia en un anterior período.

Como en el caso de los cínicos, podemos muy fácilmente obtener una descripción de los epicúreos con sólo ver una muestra de su literatura interna, común en los primeros dos siglos de nuestra era. Epicuro, que nació precisamente siete años después de la muerte de Platón, escribió abundantemente y organizó su escuela para estudiar sus propias obras de manera sistemática. En el más reciente período de la antiguedad, había grupos que aún los estudiaban con reverencia, pero se ha perdido la mayor parte de los libros. Además de algunos fragmentos encontrados en papiros en Herculano y algunas citas hechas por antiguos autores, lo que ahora tenemos son tres cartas, dos de las cuales son, con toda probabilidad, auténticas y son resúmenes concisos de las enseñanzas físicas y morales de Epicuro respectivamente, y una colección de máximas llamadas «Doctrinas Básicas» —éstas cuatro preservadas todas por Diógenes Laercio en el décimo libro de sus «Vidas»— y otra colección de máximas encontrada en un manuscrito de la biblioteca del Vaticano y por tanto referidas como «Aforismos Vaticanos».[18]

«El máximo fruto de la autosuficiencia», decía Epicuro, «es la libertad» (*Aforismos Vaticanos* [en adelante *AV*] 77). Esto pudo haber sido dicho por Plutarco, Musonio o también por cualquiera de los cínicos, pero la forma en que los epicúreos buscaban la autosuficiencia era diferente de las otras. El epicúreo no era un tábano en el tumulto urbano, sino que se retiraba de la vida pública completamente para vivir en un tranquilo retiro con otros epicúreos. El modelo de su vida era el jardín de la casa de Epicuro en Atenas, donde el grupo original solía reunirse; la escuela fue por tanto llamada «el Jardín» (*kepos*). Allí era posible llevar la «vida privada» que Epicuro defendía (Plutarco, *Moralia* 1128 sig. = Frag. 86; Bailey, p. 139). El tópico retórico de que era imposible agradar a las multitudes, se atribuyó con especial propiedad a Epicuro (Frag. 43; Bailey, p. 131), ya que él «había establecido el dogma de que el ser humano no es, por naturaleza, un animal social ni civilizado» (Temistio, *Discurso* 26 = Usener, *Epicurea*, No. 551). En verdad «debemos liberarnos de la prisión de los negocios y la política» (AV 58).

Obviamente, el estoico Epicteto encontró la idea ultrajante y atacó la inconsistencia de Epicuro al hacer uso «del mismo principio que él estaba suprimiendo» (*Discursos* 2.20.6), ya que la amistad de los epicúreos entre ellos era famosa. Si Epicuro hubiese creído realmente lo que decía, conti-

---

18. Todas éstas pueden encontrarse fácilmente, con una traducción inglesa y comentario, en Ciryl Bailey, *Epicuro: Los Restos Existentes* (Oxford: Clarendon Press, 1926; reimpresión en Hildesheim y Nueva York: Georg Olms, 1970. He usado la traducción de Bailey en lo que sigue, excepto donde se indique lo contrario.

núa Epicteto, no habría escrito «libros tan grandes» para no decepcionar a las gentes. Los epicúreos del imperio romano en efecto escribieron haciendo propaganda de la literatura. En el siglo segundo A.D., uno de ellos, un tal Diógenes, «sin ninguna compasión» por sus conciudadanos de Enoanda erigieron una cartelera de piedra en el mercado, en la que inscribieron un resumen de las enseñanzas de Epicuro. Después, los epicúreos encargaron estatuas de Epicuro y otras figuras destacadas de la escuela, que parecen haber tenido como objetivo manifestar a los simpatizantes del público los ideales de discreta finura, sabiduría y contento a los que ellos creían conducía la formación epicúrea[19]. Pero prestaban atención a la advertencia de Epicuro de no comprometerse en asuntos políticos. Los «grandes libros» circularon entre los «amigos» que ya habían adoptado el estilo epicúreo. Y la amistad que habían valorado no fue producto de la naturaleza sino de una sabia elección. Es evidente, pues, que en tanto que los epicúreos también podían hablar de su vida como «acorde con la naturaleza», entendían por «naturaleza» y su relación con ella de forma muy diferente a los estoicos.

«De todas las cosas que la sabiduría adquiere para producir la bendición de la vida completa, con mucho la más excelsa es la posesión de la amistad», decía Epicuro. (*Doctrinas Básicas* [en adelante DB] 27; citada también por Cicerón, *Sobre los Fines de Bienes y Males* 1.65). Pero la amistad es tan importante para el sabio precisamente porque reconoce que por naturaleza los individuos están completamente separados entre sí, y «cada uno se preocupa sólo de sí mismo» (Frag. 523, Usener). El primer principio de amistad es el descubrimiento de la mutua ventaja (AV 23). Eso conduce a una especie de contrato social, que hace surgir la sociedad. Con todo, la dependencia de cualquier tipo se opone al concepto de felicidad de Epicuro. Una de las razones por las que niega que los dioses pueden estar interesados en los asuntos humanos es que «los problemas y preocupaciones y sentimientos de ira y parcialidad no están de acuerdo con el éxtasis, sino que suponen siempre debilidad y temor y dependencia de los propios vecinos» (Diógenes Laercio 10.77, trad. R.D. Hicks, Loeb Classical Library). Evidentemente piensa que la auténtica amistad es una relación libremente elegida, una especie de contrato que no limita la libertad. Es evidente también que los epicúreos no consideraban que tal dialéctica entre libertad y apoyo mutuo fuese posible en la sociedad de la ciudad greco-romana, sino sólo en las pequeñas células semejantes a una familia que ellos formaban en casas privadas.

---

19. Para la escultura epicúrea y otras formas de «reclutamiento» epicúreo, véase el fascinante libro de Bernard Frischer, *La Palabra Esculpida: Epicureanismo y Reclutamiento Filosófico en la Antigua Grecia* (Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982), que me fue recomendado por mi colega Abraham Malherbe.

¿Qué significaba, pues, para los epicúreos vivir en armonía con la naturaleza? Los epicúreos tenían una idea muy especial del universo físico, y esa idea constituía la base de su ética. Aunque Epicuro no tenia un elevado concepto de la forma normal de educación, al advertir a un alumno que «huyese de toda forma de cultura (*paideia*)» (Bailey; Frag. 33 = Diógenes Laercio 10.6), instándole al estudio de la física, es decir, de la naturaleza (*physiologia*) (*Epístola a Herodoto* = Diógenes Laercio 10.35-83; Bailey pp. 18-55). El mundo está compuesto por átomos, es decir, partículas indivisibles que caerían todas en trayectorias rectas, paralelas, a un mismo ritmo de velocidad, excepto por una cosa. De alguna forma que aparentemente los epicúreos no explicaban, se introduce un factor aleatorio; el átomo «se desvía bruscamente». Esta irregularidad de su movimiento produce colisiones, y las colisiones a su vez producen ocasionalmente un agrupamiento de átomos en mundos, de los cuales el nuestro, ni es el primero ni será el último.

Todo ocurre pues como resultado de causas completamente mecánicas, y éstas, como en la física atómica moderna, se infectan de una cierta imprecisión. La razón por lo que es tan importante aprender ésto, según los epicúreos, es que este conocimiento disipa las ilusiones. No necesitamos ni temer poderes misteriosos en el universo, ni esperar demasiado de la naturaleza. Los dioses no intervienen en absoluto en el funcionamiento del universo; si lo hicieran, estarían ocupados y preocupados, y la preocupación es incompatible con la felicidad y por lo tanto, con la divinidad. En consecuencia, no tenemos que preocuparnos de ofender a los dioses, pero por otro lado, no podemos pedirles ayuda. A ellos no les importamos. Vivimos en un mundo de átomos físicos y una sociedad de átomos humanos. *Esa* es la naturaleza a la que debemos adaptar nuestras vida y en la que debemos elaborar nuestra propia salvación.

El otro tema en el que los epicúreos diferían radicalmente de las otras escuelas filosóficas activas en tiempos romanos era su desenfadada aprobación del placer (*hedone*) como objetivo vital. Los otros ponían sumo cuidado en diferenciar la felicidad (*eudaimonia*) del placer, especialmente el placer sensual. Pero Epicuro enseñaba que «ningún placer es malo en sí mismo; pero los medios que producen algunos placeres conllevan perturbaciones muchas veces mayores que los placeres». (DB 8). La búsqueda de placer está, en oposición con otras filosofías, en armonía con la naturaleza: «No debemos violar la naturaleza, sino obedecerla; y la obedeceremos si cumplimos los deseos necesarios [*epithymiai*, otro término peyorativo para muchos moralistas helenísticos] e incluso los físicos, siempre que no nos produzcan ningún daño, pero debemos rechazar severamente los dañinos» (AV 21). Las cláusulas cualificativas en estos refranes son, por supuesto, importantes, pero es fácil ver por qué las doctrinas epicúreas eran ofensivas para muchos.

Para empeorar las cosas, los epicúreos negaban que la vida buena y por consiguiente, la vida feliz era difícil. Se negaban a aplicar a la vida bien organizada esa metáfora favorita de todos los demás tipos de guías morales helenísticos, el concurso atlético (*agon*). «El que ha aprendido las limitaciones de la vida, sabe que es fácil obtener aquella que quita el dolor producido por la carencia, y completa la totalidad de la vida; por ello no son necesarias las acciones que supongan competencia (*agon*)» (DB 21).

A pesar de todo, el placer que «llenaba» la vida de los epicúreos —una frase que a menudo usaban— era de hecho muy austero. Ellos definían el placer como la ausencia de dolor. «El placer en la carne no aumenta, una vez eliminado el dolor producido por la carencia, sino que varía» (DB 18).

> Por lo tanto, cuando afirmamos que el placer es el fin, no queremos decir los placeres de libertinos y los que consisten en sensualidad, como lo suponen algunos que, o son ignorantes, o no están de acuerdo con nosotros, o no entienden, sino en la liberación del dolor en el cuerpo y de aflicción en la mente. Ya que, no es la continua bebida y diversión tumultuosa, ni la satisfacción de los deseos vehementes, ni el disfrute de pescado y otros lujos de la mesa rica los que producen una vida placentera, sino el sobrio razonamiento, la búsqueda de los motivos para todo lo que se elige y se evita, y proscribir las simples opiniones. (*Epístola a Meneceo* = Diógenes Laercio 10.131 sig.)

Una vez satisfechas las verdaderas necesidades físicas, abandonados los asuntos públicos —lo que eliminaba la mayor parte de las amenazas de los independientes— y desvanecidos los temores irracionales de la muerte por la educación en la visión epicúrea del mundo, entonces la vida era completa. «La mente, habiendo alcanzado una comprensión razonada del bien último de la carne y sus limitaciones, y disipado los temores relacionados con el tiempo futuro, nos proporciona la vida completa, y ya no necesitamos más del tiempo infinito: pero ni la mente esquiva el placer, ni éste termina, cuando las circunstancias empiezan a manifestar la cercanía de la muerte, como si de algún modo le faltara la mejor vida» (DB 20).

Algunos Temas Comunes

A pesar de sus diferencias, los movimientos filosóficos más importantes de los que hemos visto una muestra, coincidían en que el objetivo de la filosofía es la vida bien forjada. La ética es el arte de la vida recta, y tiene que ser aprendido. El único instrumento seguro con el que se cuenta para esculpir la buena vida es la razón. La razón debe, por supuesto,

acompañarse de la práctica, y las distintas escuelas entienden de diversas formas la relación entre razón y práctica. Algunos cínicos desprecian la enseñanza por los libros y presentan la práctica como si fuese lo único importante, pero incluso reconocen implícitamente el papel central del pensamiento al diferenciar entre realidad y apariencia.

Todos coinciden también en que la vida racional, y por lo tanto feliz, es una vida en armonía con la naturaleza, aunque sus ideas de naturaleza, incluyendo la humana, difieren. Porque lo que es natural se ha oscurecido por error y por las costumbres sociales, todos requieren un proceso de austero razonamiento y una estricta disciplina para hacer realidad la máxima: Vivir en armonía con la naturaleza. Hay, por tanto, cierto ascetismo en la vida filosófica. Los filósofos desconfían de la emoción. El ideal del antiguo, ortodoxo Estoa, era un sabio que no mostrara en absoluto la emoción; muchos filósofos del período romano aspiraban a una cuidadosa moderación de la pasión. Incluso los epicúreos que, al contrario que los otros, consideraban el placer como inequívocamente bueno en sí mismo, insistían en la limitación del deseo como la manera de alcanzar una vida sin aflicciones.

Algunos comentaristas modernos han advertido en las filosofías de la era romana una tendencia hacia el pensamiento social igualitario. Si las categorizaciones de las gentes no son por naturaleza sino por costumbre, entonces definitivamente carecen de importancia. Así, en tanto que Aristóteles pensaba que algunas personas estaban destinadas por naturaleza a ser esclavos, ni Plutarco ni Musonio podían estar de acuerdo. La única diferencia importante reside entre el sabio y el necio. Musonio tenía esclavos entre sus alumnos y enseñaba que también las mujeres debían estudiar filosofía. Los cínicos recordaban las historias de Hiparquia, una cínica tan enérgica como su marido Crates. Pero los epicúreos realmente parecen haber practicado el igualitarismo del que otros hablaron. El Jardín original tenía esclavos y libres (aunque los esclavos no se emanciparon hasta que Epicuro murió), y mujeres, cortesanas y esposas. Con todo, mientras que los papeles jerárquicos no tenían una importancia fundamental, los filósofos que hemos estudiado estaban muy lejos de querer abolirlos. Además, todos compartían un elitismo intelectual implícito. Sólo unos pocos podían ser sabios, y por lo tanto, virtuosos y felices. Lo que de ordinario no se mencionaba es que sólo unos pocos podían permitirse el tiempo y el dinero para estudiar filosofía[20].

---

20. Seudo-Plutarco, *La Educación de los Niños 11* = *Moralia* 8E-F, reconoce que los pobres no podrán costearse la clase de educación que él recomienda, pero insiste en que deberían culpar a la suerte, no a él. En cualquier caso, deben hacer lo que puedan. Entre los Cínicos, algunos insistían que era posible estudiar filosofía, aún teniendo que ganarse la vida como artesano; a Simón el zapatero, que se supuso fue amigo de Sócrates, se le ponía como modelo: véase de Ronald F. Hock, «Simón el Zapatero como Cínico Ideal», GRBS 17 (1976), 41-53.

En cierto sentido, todos los filósofos de la era imperial son desconcertantes. En retrospectiva, nos parece que el tema fundamental de los tiempos debe haber sido cómo los valores humanos alcanzados en la polis clásica y en la república romana, podían hacerse efectivos en el mundo social y político del imperio, ampliamente extendido y transformado. Con todo, los escritores que hemos estudiado hablan indirectamente, en el mejor de los casos, de ese mismo tema; con más frecuencia parecen reconocer implícitamente su enormidad, evitándola. Hoy es corriente hablar del individualismo de la filosofía helenística y romana, y hay algo de verdad en ello, pero el término necesita ser calificado con cautela. La mente del sabio es la medida de todas las cosas, aunque la esfera de acción incluso para el sabio consista en un grado sorprendente de cometidos convencionales cuya naturalidad es poco cuestionada. Aún la rebeldía de los cínicos contra las costumbres apenas pasa de ser una apariencia. Puede ser particularmente esclarecedor meditar en la paradoja de los epicúreos. Eran los que más completamente se entregaban a los asuntos públicos de la polis como pista para el ejercicio de la virtud, y que respaldaban su ideal del individuo autónomo por una visión del mundo en la que lo definitivamente real era el átomo. Pero se retiraban, no a un aislamiento monástico, sino al «jardín» de los amigos. Era como si, al desconfiar de las nuevas estructuras de poder que ahora funcionaban detrás de la estática fachada de la polis, se volvieran a la relación que toda antigua filosofía consideraba como el fundamento de la sociedad civil, la amistad, para crear en su íntima camaradería un microcosmos en el que la razón y la virtud podían aún sobrevivir.

Transmisión de las Tradiciones Morales

¿Cómo se transmitían los valores y las ideas morales de una generación a otra? Obviamente es una pregunta muy amplia, y una respuesta a ella implicaría como mínimo punto de partida, el análisis de todo el antiguo sistema de educación[21].

La educación empezaba, claro está, en la familia. Aún cuando en tiempos del imperio, las escuelas se habían convertido en algo común, el padre seguía siendo el principal responsable, en el sentimiento antiguo, de la educación de los que de él dependían, o era él quien se ocupaba de que recibiesen educación. El lenguaje de la antigua sabiduría literaria re-

---

21. Como breve introducción, véase de John E. Stambaugh y David L. Balch, *El Nuevo Testamento en Su Ambiente Social* (Filadelfia: Westminster Press, 1986), pp. 121-122; véase además, de Henri Marrou, *Una Historia de Educación en la Antiguedad* (New York: Sheed & Ward, 1956).

fleja ésto: «Escuchad, hijos, la instrucción de un padre» (Prov. 4:1); «Hijos, escuchadme a mí, vuestro padre» (Sirac 3:1). Esto se había convertido en convencional en un discurso del sabio profesional del Oriente, pero en la Roma republicana, Cicerón dedicó su gran tratado *Sobre el Deber* a su propio hijo. El jefe de la casa tenía que asegurarse de que no sólo sus hijos, sino también sus otros dependientes aprendieran lo necesario para sus cometidos en la vida. Había escuelas, por ejemplo, para esclavos, y a menudo los esclavos eran adiestrados para un trabajo especializado: estenografía, contabilidad y otras habilidades comerciales, medicina. Sabemos al menos de un esclavo, Epicteto, cuyo amo le permitió estudiar filosofía con el famoso estoico romano, Musonio Rufo. Parte de la literatura más antigua sobre el matrimonio sugiere también que el jefe varón de una casa está obligado a educar a su mujer, que se casaba, por término medio, entre los doce y los quince años. Lo que estos viejos manuales tenían en perspectiva era sólo el educarla para dirigir adecuadamente la casa. Pero en el período en el que estamos interesados, era una práctica común para niños y niñas desde los siete años, ir a la escuela juntos, y de muchas formas, en varios niveles de la sociedad, las mujeres eran algo menos sumisas. Es imposible calcular con exactitud qué proporción de la población libre pudo haber recibido una educación básica. Probablemente no era grande, incluso en ciudades donde el maestro era pagado por una fundación o con fondos municipales. La capacidad de leer y escribir en el imperio, en un cálculo muy aproximado, no excedía un promedio del 10 porciento. Estaríamos en lo cierto al asumir que la mayoría de los niños de familias pobres seguían recibiendo sólo la enseñanza que los padres podían proporcionarles en casa; los hijos de artesanos se convertían a temprana edad en aprendices de sus propios padres o de otros artesanos. Existe alguna evidencia de que las madres llegaron a ejercer un papel más amplio en la enseñanza de sus hijos de lo que había sido en tiempos anteriores[22].

Lo que aprendían los niños en una primera fase de educación, era principalmente leer y escribir. Siguiendo el proceso, continuaban en una escuela secundaria con un «gramático», aprendían de memoria ciertos fragmentos de Homero, trozos de las tragedias de Eurípides, fragmentos de las comedias de Menandro, algunos de los discursos de Demóstenes, y otras muestras de lo que se había convertido en un canon clásico. Por mecánicos que fuesen los procedimientos, sus maestros lo entendieron como una parte fundamental de la formación moral de los niños. Los héroes de la Ilíada eran modelos de vida para los griegos; a ninguna persona educada se le dificultaba citar un ejemplo personal de vicio o virtud, sacado de Homero o de otros clásicos.

---

22. Véase de Sarah B. Pomeroy, *Diosas, Meretrices, Esposas y Esclavas: Las Mujeres en la Antiguedad Clásica* (New York: Schocken Books, 1975), p. 170.

Para aquellos que podían permitirse una educación más elevada, tanto en las escuelas de retórica como en las principales escuelas de filosofía, se interesaban ampliamente en los temas éticos de los períodos helenístico y romano. Esta clase de educación avanzada era generalmente para una élite, pero tenía una influencia mucho más amplia. Los estudiantes inscritos en la escuela de Epicteto en Nicópolis eran sin duda los jóvenes más ambiciosos procedentes de familias aristocráticas de Roma y de las provincias, pero el mismo Epicteto había empezado su estudio de filosofía siendo esclavo. Su admiración por los cínicos, a quienes describió como «exploradores» de Dios, muestra su interés por el significado moral público de la filosofía. Otros fueron más lejos. Dión de Prusa, contemporáneo suyo, un orador tan famoso que fue llamado por las generaciones subsiguientes «pico de oro», *Crisóstomo*, ridiculizaba a las gentes como Epicteto que hacía sus discursos en el ámbito controlado de una clase, «posiblemente porque no creían poder mejorar a las masas». También despreciaba a la mayor parte de los «llamados cínicos», quienes, decía, eran unos pordioseros, aunque sí hablaban a las multitudes, pero sólo para que las gentes se mofaran de la filosofía. El mismo Dión estaba dispuesto a hablar a una gran audiencia pública en el teatro de la ciudad (de hecho, dijo estas palabras en el teatro de Alejandría), y precisamente para mejorar su moral[23]. Escuchar a los oradores en una esquina de la calle, bien fuese a los cínicos o a gente como el carismático Apolonio de Tiana (idealizado más tarde por su biógrafo como un filósofo pitagórico), que podía entremezclar sus admoniciones con exorcismos u otros milagros, o bien oradores profesionales que hablaban en un teatro o un local alquilado, o el salón de un rico patrocinador, era una diversión popular entre las gentes de todas las clases en la antigua ciudad. No pocas veces los discursos trataban temas morales.

Entre las formas indirectas de tratar las cuestiones morales ante gente ordinaria, debemos considerar los efectos del proceso legal público. Fue defendiendo a una u otra parte en casos legales, como muchos de los oradores, formados en escuelas profesionales, encontraron su empleo, de forma que era en los tribunales —que generalmente tenían lugar en un pórtico, basílica pública, o en el foro abierto— donde cualquiera que tuviese tiempo para escuchar, podía oír de inmediato los consagrados temas morales y ejemplos aplicados a alguna disputa particular o crimen supuesto. A pesar de los inmensos esfuerzos hechos por los romanos en la sistematización y codificación de la ley (aunque los códigos que mejor conocemos fueron recopilados posteriormente al período que estamos examinando), seguían existiendo extensas áreas de decisión legal no determinadas

23. Dión Crisóstomo, *Discursos* 32.8-12; cita del párrafo 8, trad. por H. Lamar Crosby (Loeb, 3:179).

por precedentes exactos, y que debían ser decididos, caso por caso, en relación con alguna opinión general de lo que era justo y equitativo. La práctica de la ley, entonces como ahora, era en gran medida un asunto de persuasión moral. Además, no sólo la ley romana estaba implicada. Para asuntos locales, los gobernadores romanos daban un margen de decisión basándose en la ley nativa o griega, y en casos específicos, siendo el más conocido el de los judíos en ciertas ciudades, una gran y bien organizada comunidad de inmigrantes que podía gozar del privilegio especial de decidir casos que únicamente a sus miembros concernían, basándose en la ley tradicional del país de ese grupo. Así, para los judíos de Sardis y Alejandría por ejemplo, el estudio de las leyes bíblicas y su elaboración e interpretación era un deber no meramente «religioso», sino una parte integral del limitado autogobierno permitido a la comunidad. Al mismo tiempo y debido a la ambiguedad de la situación de las comunidades de la Diáspora, la confrontación entre leyes étnicas y morales y las del poder romano y helenístico políticamente dominante, estaban siempre presentes, al menos potencialmente.

Este hecho no sólo dió un fuerte impulso al estudio de la tradición, sino que afectó también la forma de entenderla. Pensemos en un ejemplo un tanto especial, el de Filón. Como observamos brevemente en el capítulo anterior y veremos con más amplitud en el próximo, Filón insistía en mantener las prácticas características del judaísmo, al tiempo que comentaba la Tora de tal forma que hacía aparecer a Moisés enseñando casi las mismas virtudes centrales que un filósofo pagano contemporáneo encontraba en Platón o en Crisipo.

Existían múltiples maneras en las que los judíos se constituían en un caso especial entre los grupos étnicos con fuertes tradiciones, no el menor, dado su relativamente alto nivel de alfabetización. Tanto el poder de sus tradiciones como el hecho de ser el Judaismo el contexto inmediato de la aparición del movimiento cristiano, requieren ahora nuestra particular atención.

3
LAS GRANDES TRADICIONES: ISRAEL

La matriz de la que nacieron las grandes tradiciones de Israel no fue la polis. En la era helenística, Israel tenía de hecho que adaptarse a la polis, y sus tradiciones nunca fueron las mismas después. Cuando los reformadores de Jerusalén en el siglo segundo A.C. se propusieron establecer allí una polis, con un gimnasio, un cuerpo de ciudadanos greco-parlante, y otras instituciones y valores de una ciudad helenística, el resultado fue una violenta confrontación, que llamamos la rebelión Macabea[1]. Los Macabeos vencieron a los helenistas, pero con ello no pusieron punto final al asunto. Con el paso del tiempo, la dinastía macabea no sólo acusó características cada vez más claras de un reino helénico, sino también las tradiciones e instituciones griegas siguieron ejerciendo un enorme poder sobre la imaginación y el pensamiento de muchos en Israel, no sólo en la Diáspora, sino incluso en todo el país. Algunos judíos trataron de demostrar que lo que Moisés ofrecía en los sagrados libros de Israel era la constitución de la polis más grande de todas. No obstante, incluso los pensadores judíos que lucharon prodigiosamente en equiparar la enseñanza griega a los libros de Moisés demostraron, por la misma energía que su empresa requería y por la forma de los resultados, que ellos empezaron con una noción muy diferente de la estructura social en la que se ejerce la responsabilidad humana.

¿Cuál era esa estructura diferente? Era una serie muy variable y compleja de instituciones, rituales, creencias, historias y reglas, que podemos resumir con la frase «el pueblo de Dios». El contexto fundamental de la

---

1. Véase Macabeos 1 y 2. Para un breve relato del contexto cultural y efectos de la rebelión, véase de Elías Bickerman, *De Ezra al Ultimo de los Macabeos* (New York: Schocken Books, 1962); Martin Hengel, *Judíos, Griegos y Bárbaros* (Philadelphia: Fortress Press, 1980). Para un estudio más amplio, véase de Elías Blickerman, *El Dios de los Macabeos: Estudios sobre los Significados y Origen de la Rebelión Macabea* (Estudios sobre Judaísmo en la Antigüedad Tardía, 32; Leiden: E. J. Brill, 1979); Martin Hengel, *Judaísmo y Helenismo* (London: SCM Press; Filadelfia: Fortress Press, 1974); Victor Tcherikover, *La Civilización Helénica y los Judíos* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1959).

reflexión ética judía no era la polis o el individuo, sino Israel. E Israel fue interpretado como un pueblo bajo las órdenes y protección especial del único Dios.

Las tradiciones de Israel se formaron a través de un largo proceso histórico, demasiado complejo para hacer aquí un repaso. Durante el período central de su formación, el contexto político era pequeño, una especie de monarquía precaria que se hallaba en toda la costa del Mediterráneo, a la sombra de los grandes imperios del Fértil Creciente. Así y todo, durante la monarquía Israel preservó colecciones específicas y ciclos de tradiciones más antiguas del tiempo en el que «no existía ningún rey en Israel», sino sólo las tribus y confederaciones. Por otro lado, la mayor parte del trabajo definitivo de recopilación de tradiciones en forma escrita llegó en tiempos postmonárquicos, cuando Israel ya no era independiente sino bajo la hegemonía de una sucesión de estados más poderosos, desde los persas hasta los romanos. Cada etapa dejó su huella.

La situación

Desde el exilio babilonio en el siglo sexto A.C. hasta el comienzo del imperio bizantino, más o menos un milenio, la vida judía tenía el sello de una fuerte polaridad entre la patria y la Diáspora. Los judíos no eran los únicos en este sentido. Este período, y especialmente los siglos centrales de la influencia romana, fue una era de migración, y los inmigrantes que preservan una identidad étnica siempre experimentan tensión entre su nuevo ambiente y sus antiguas costumbres. Pero para Israel, la tensión fue peculiarmente aguda por el significado de la Tierra en sus tradiciones y símbolos sagrados. La promesa de Dios de una Tierra a los patriarcas, una promesa cumplida en el éxodo y la conquista de Josué, es un tema de organización de los libros de la Tora. La Tora y los Profetas con frecuencia hablan de separación de la Tierra como castigo (p. ej. Deut. 28: 36-46; 29:22-28; Jer. 15:13-14). Con todo, en la era romana, la gran mayoría de judíos vivía fuera de la Tierra de Israel. Algunos, en verdad habían sido exiliados forzosos, pero muchos habían emigrado por propia voluntad, y otros muchos habían vivido en las ciudades griegas en torno al Mediterráneo durante generaciones. Pocas veces se consideraron a sí mismos como «exiliados».

La condición social de los judíos en ciudades griegas de las provincias romanas orientales y en la misma Roma, era ambigua. Eso ocurría con cualquier grupo de extranjeros residentes en una polis, pero más para los judíos por la fuerza de las especiales creencias, instituciones y símbolos que les daban su identidad como pueblo. La circuncisión, evitar el trabajo y los negocios en el séptimo día, rechazar la carne de cerdo y algu-

nos otros alimentos, no asistir a ningún ritual cívico o festival que incluyera sacrificio de algún tipo, o el reconocimiento de un dios que no fuese el suyo —todo esto les recordaba constantemente a ellos y a sus hijos que eran un pueblo aparte. También se lo recordaban a los otros grupos de la ciudad, que a menudo se irritaban por lo que en apariencia consideraban «misantropía» de los judíos. Al mismo tiempo, los judíos urbanos querían tomar parte lo más posible en la vida de la ciudad. Orgullosamente se llamaban a sí mismos «alejandrinos» o «antioquenos» o «sardos», y hacían campaña para que sus derechos fuesen iguales a los de los ciudadanos. Su lengua era el griego, y en diversos grados, adoptaban la cultura de la polis. De ahí resultaban fuertes tensiones: entre individuos o familias de la comunidad judía que eran mayoría y los menos integrados, en círculos aislados, y entre la comunidad judía y los residentes gentiles.

Uno de los autores judíos más profundamente griegos que conocemos de este período, Filón de Alejandría, presenta dramáticamente las ambiguedades de la vida de la Diáspora. Aún él, perfectamente integrado en el mundo cultural de la polis, hace pensar en algo que sus lectores ciertamente reconocerán, y es que «Dios, con una sola llamada puede reunir fácilmente desde todos los confines de la tierra hacia cualquier lugar que él disponga, a los exiliados que viven en las partes más lejanas de la tierra.» Con todo, cita esta tradición sólo para utilizarla como analogía de una observación psicológica, que hace en el lenguaje de la filosofía helenística: de la misma forma, la razón puede salvar una mente que se ha extraviado y que ha sido engañada por el placer y la lujuria[2].

Roma fue el factor dominante en cualquier mapa de poder en los primeros siglos de nuestra era, y eso era también una realidad para los judíos de la Diáspora como para los judíos palestinos. Pero Roma afectaba las dos situaciones de forma diferente. En Judea, aunque en tiempos normales la gran mayoría de la población cooperaba con las autoridades provinciales, a regañadientes o con entusiasmo, cada vez más llegó a sentir a los romanos como poder de ocupación. En las ciudades de la Diáspora, las tensiones más peligrosas eran las experimentadas por los judíos con otros grupos. Por ejemplo en Alejandría, los judíos se vieron atrapados entre los egipcios nativos por un lado, y el conjunto de los ciudadanos griegos, por el otro. En esos casos, Roma aparecía a menudo como árbitro o incluso como patrón[3].

---

2. *Premios y Castigos* 117, trad. por F.H. Colson (Loeb).

3. Ver arriba, cap. 1. Para un estudio detallado de la relación de Israel con Roma, ver de E. Mary Smallwood, *Los Judíos Bajo la Dominación Romana de Pompeyo a Diocleciano: Un estudio de Relaciones Políticas* (2ª ed., Leiden: E.J. Brill, 1981). Sobre las maneras en que los Judíos de la Diáspora percibían su identidad, según se revela en muchos pequeños y fragmentarios ejemplos de sus escritos, excluyendo el gran conjunto de obras de Filón, véase John J. Collins, *Entre Atenas y Jerusalén: Identidad Judía en la Diáspora Helénica* (Nueva York: Crossroad Publishing Co., 1983).

En los siglos primero y segundo tuvo lugar una serie de violentas confrontaciones, que dejaron seria y permanentemente alterada la situación de los judíos en Palestina y en partes de la Diáspora. Las rebeliones contra el gobierno romano en Palestina habían estallado varias veces en el período del gobierno de prefectura después de la muerte de Herodes; posteriormente durante el reinado de Nerón (A.D. 66), una de éstas estalló convirtiéndose en una guerra total de liberación. La rebelión fue sofocada por los romanos, aunque no sin dificultad —no fue sino hasta el 72 o 73 cuando lograron vencer los últimos reductos en la fortaleza de Masada. Jerusalén fue saqueada y el Templo destruído en el 70, pero los judíos pudieron reorganizarse, creando nuevas instituciones y continuando ambas su existencia y ejercicio en cierto grado de autogobierno en el país. Los resultados de la segunda rebelión, en el tiempo de Adriano (A.D. 132-135), fueron más devastadoras. Los romanos rompieron la resistencia y mataron al jefe Simeon bar Kosiba —a quien sus seguidores llamaban por el título mesiánico de «Bar Kochba», «Hijo de la Estrella». Después de eso, prohibieron a los judíos incluso acercarse al lugar donde se encontraba el antiguo Templo, y durante un tiempo, circuncidar a sus hijos o estudiar la Tora. El Templo a partir de entonces, pudo funcionar sólo como recuerdo y símbolo, ya no como centro presente de identidad. Una reacción fue la profunda reforma de las tradiciones e instituciones que, en definitiva, produjo en las academias fundadas en las poblaciones de Galilea y de Babilonia lo que ahora llamamos «judaísmo rabínico».

Sorpresivamente, las guerras en Palestina tuvieron poco efecto directo en los judíos de la Diáspora. Pero durante el mismo período hubo una serie de conflictos locales, aunque graves, fuera de Palestina. En Alejandría en el año 38, el prefecto romano hizo la vista gorda a una serie de ataques de la plebe en la población judía. Las apelaciones al emperador romano produjeron un alivio contingente, pero no una solución definitiva al conflicto subyacente. A principios del siglo segundo, bajo el emperador Trajano, los judíos se sublevaron en Egipto y más al oeste en ciudades del norte de Africa y en la isla de Chipre. Casi de forma simultánea, se produjeron rebeliones también en zonas de Mesopotamia bajo el gobierno de Roma. Los ejércitos romanos sofocaron estas rebeliones tan despiadadamente que en las zonas del norte de Africa y Egipto, las comunidades judías simplemente desaparecieron. Pero aún entonces, los judíos de otros lugares no parecieron inmutarse. Por ejemplo, tenemos evidencia de grandes comunidades judías, florecientes y bien situadas en Siria y en muchos lugares de la parte occidental de Asia Menor durante siglos, después de estos desastres.

Si, por lo tanto, analizamos los contextos en los que las grandes tradiciones morales de Israel fueron interpretadas, hemos de preocuparnos tanto de la variedad de diferentes lugares como de las fuertes corrientes

de cambio que se estaban produciendo precisamente durante el período en el que empezaba a tomar forma la peculiar secta mesiánica que habría de convertirse en el Cristianismo.

Algunas Voces Representativas

Ya no es posible investigar aquí el complejo total de las tradiciones de Israel más de lo que sería tratar sobre toda la filosofía romana y griega. No obstante, al escuchar las clásicas sentencias de legisladores, sacerdotes y profetas de Israel, tal y como fueron repetidos por algunas voces representativas en los períodos romano y helenístico, podremos hasta cierto punto descubrir cómo se entendían las tradiciones en aquellos tiempos.

Debido a la importancia que para nosotros tiene comprender la diversidad de judaísmos a principios de nuestra era, los ejemplos que siguen son intencionadamente muy diversos.

La Sabiduría de Jesús, el Hijo de Sira

A principios del segundo siglo A.C., ante la crisis que condujo a la sublevación de los Macabeos, un «escriba» profesional en Jerusalén llamado Yeshua ben Sira (Jesús, el hijo de Sir) escribió un libro de «sabiduría». Los libros «Sabios» eran un género conocido no sólo en Israel sino por todo el antiguo Cercano Oriente; en la Biblia Hebrea, los Proverbios es el ejemplo más conocido, pero el Eclesiastés, Job, y ciertos salmos, así como fragmentos de otros libros, pertenecen al mismo tipo. Cincuenta o sesenta años más tarde, el nieto de Yeshua, que se había trasladado a Egipto, Alejandría probablemente, en el año 132 A.C., tradujo el libro al griego. En griego resultaría también familiar, ya que adoptó la forma de una colección de «sentencias» o máximas morales (los *gnomai* griegos) de un sabio maestro, y que fue un tipo de literatura extensamente utilizado en la instrucción moral romana. La sabiduría de Ben Sira fue de una especie bien adaptada para cruzar líneas culturales y geográficas, como lo confirmó su nieto cuando la publicó «para aquellos habitantes en el extranjero que desearan aprovechar su enseñanza, y de carácter dispuesto a vivir de acuerdo con la ley» (Prólogo). Al mismo tiempo, es una sabiduría peculiarmente dedicada a las tradiciones e instituciones centrales de Israel[4].

---

4. La versión griega de Ben Sira se hizo muy popular entre los cristianos y con el tiempo fue incorporada a la parte «deuterocanónica» de la Biblia cristiana, o en las Biblias protestantes, los Apócrifos. Ahí es conocida como Eclesiastés o, según la reproducción griega del patronímico de Yeshua, Sirac. Aunque el libro en último término fue excluido de la Biblia He-

Ben Sira habla como un sabio y maestro profesional. Al final del libro, él u otra persona añadió un poema acróstico (cada línea empieza con una letra diferente del alfabeto hebreo, aunque algunos se han perdido) que narra su prolongado amor a la sabiduría e invita a los estudiantes: «Acercaos a mí, vosotros los que no habéis recibido instrucción, y morad en mi escuela» (51:23). No todos podían permitirse esta clase de instrucción, como llanamente lo expone el versículo 38:24-39:11. «La sabiduría del escriba depende de la oportunidad del tiempo disponible; y aquél que tiene pocos negocios puede convertirse en sabio» (38:24). Los granjeros, herreros y alfareros hacen un trabajo que es importante, pero no les deja convertirse en *sabios:*

> Sin ellos una ciudad no puede establecerse,
> ni pueden los hombres permanecer ni vivir allí.
> Pero no se les elige para el consejo del pueblo,
> ni llegan a ser eminentes en la asamblea pública.
> No se sientan en la sede del juez,
> ni entienden la sentencia del juicio;
> no pueden explicar disciplina o juicio;
> y no usan proverbios.
>
> (Sirach 38:32-33)

La «sabiduría del escriba» es por tanto una sabiduría práctica, destinada como la *paideia* griega a servir al orden político público. El nieto de Ben Sira dió énfasis a la semejanza, en su traducción, que habla de la polis con su *boule* y su *ekklesia*. La carrera que Ben Sira propone a los ambiciosos jóvenes se mueve a gran escala:

> Servirá entre hombres célebres
> y aparecerá ante gobernantes;
> viajará por territorios de naciones extranjeras,
> porque él pone a prueba el bien y el mal en los hombres.
>
> (39:4)

Esta imagen es ciertamente una idealización. Corresponde a descripciones tan legendarias como las de la novelesca *Carta de Aristeas*[5], que cuenta cómo los sabios enviados por el sumo sacerdote de Jerusalén a

---

brea, fue discutido y a veces citado en el Talmud y el midrash. Copias fragmentarias del texto hebreo encontrado en Qumran y Masada confirman su uso por varios grupos en el primer siglo, y partes de varias copias encontradas en el almacén de una antigua sinagoga en el Cairo demuestran que aún era popular en la Edad Media. Todas las citas aquí provienen de la versión revisada, a menos que se indique lo contrario.

5. Aristeas se puede encontrar fácilmente en R.H. Charles, ed., *Los Apócrifos y Seudoepígrafes del Antiguo Testamento*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1913, repr. 1963), pp. 83-122.

Alejandría, distraían al Rey Tolomeo Filadelfo con doctos discursos en un banquete, antes de empezar su misión de traducir las escrituras al griego. No obstante, la noción del cometido del escriba no es del todo irreal. En el tiempo de Ben Sira, las autoridades en Jerusalén, principalmente el sumo sacerdote y su corte, tenían que llevar a cabo delicadas negociaciones con los gobiernos en Alejandría y en Antioquía, cuando las fortunas imperiales cambiaban. Ben Sira y sus estudiantes pertenecían al círculo de los que serían convocados para esa clase de misión.

Este círculo probablemente no es idéntico al de las familias ricas y poderosas de las que tenemos noticia por otras fuentes en Judea en aquel tiempo. El capítulo 13 es una colección de sabiduría popular sobre los peligros de asociarse con gente rica y su inmoral astucia.

> Un hombre rico hace el mal, y aún añade reproches;
> un hombre pobre padece el mal, y además debe pedir perdón.
> Un hombre rico te explota si puedes serle útil,
> pero si estás necesitado, te dejará desamparado.
> Si posees algo, vivirá contigo;
> agotará tus recursos y no le importará.
> .....
> ¿Qué paz existe entre una hiena y un perro?
> ¿y qué paz entre un hombre rico y uno pobre?
>
> (13:3-5, 18)

Aún así, las gentes como Ben Sira dependen del patrocinio de aquellos que poseen riqueza y poder:

> Un hombre sabio se adelanta cuando habla,
> y un hombre inteligente se hace agradable a los grandes.
> El hombre que cultiva su tierra, amontona una cosecha,
> y el que agrada al grande, recoge perdón para sus maldades
>
> (20:27-28, NEB)

A juzgar por su extravagante elogio de Simón el sumo sacerdote en el capítulo 50, el mismo Ben Sira participó probablemente en la fundación del Templo, que se había convertido en la estructura central de gobierno en Judea. En particular, debe haber estado íntimamente asociado con la familia de sacerdotes Oniad, cuya línea se remontaba hasta los Zadok, instalados por el Rey David, y que perderían su posición por otra poderosa familia en las luchas que produjeron la crisis Macabea.

A pesar de esta dependencia de los poderosos, Ben Sira conserva la preocupación por los pobres, que era tradicional en Israel y en gran parte de la antigua sabiduría del Cercano Oriente.

Hijo mío, no le quites al pobre su subsistencia
ni le hagas esperar con ojos hambrientos.
No atormentes a un hombre que muere de hambre
ni le conduzcas a la desesperación en su necesidad.
Si un hombre está desesperado, no aumentes su aflicción
ni le hagas esperar la caridad que pide.

(4:1-3, NEB)

El griego del nieto agudizó la advertencia para que fuese sutilmente distinta de las actitudes helenísticas comunes hacia el pobre. Ben Sira había escrito, «Hijo mío, no te burles *(la'ag)* de la vida de un pobre». Aquí y en 34:20-21, el traductor usó la palabra griega *aposterein*, «engañar, defraudar». Además, usó la palabra *ptochos*, que se refiere a una persona destituída, forzada a mendigar (según lo requiere el contexto). En la sociedad helenística, el *ptochos*, en contraste con el *penes*, una persona de escasos recursos que tenía que trabajar para ganar su vida, no tenía *derechos* que pudieran ser «defraudados»[6]. Pero en Israel existía una firme tradición, que se encuentra no sólo en los géneros sapienciales sino también en materias legales de la Tora y especialmente en los profetas clásicos, que Dios era especialmente el protector de los pobres. Dios no muestra favoritismo hacia el rico. Ben Sira, que vivió en una sociedad en la que, como hemos visto, los seres humanos que querían prosperar, tenían que humillarse ante el rico, no obstante, recuerda que Dios:

Él no mostrará parcialidad en el caso de un pobre;
y escuchará la oración de aquel a quien han hecho mal.
No prestará oídos sordos a las súplicas de los huérfanos,
ni de la viuda cuando cuenta su historia.

(35:13-14)

La moralidad expresada en muchas de las máximas de Ben Sira es prudente y de sentido común. Muchas de sus frases se presentan en la forma: «No..., ya que...», o equivalentes. «No disputes con un hombre rico, para que sus recursos no prevalezcan sobre los tuyos». «No desdeñes a un hombre porque es viejo, ya que algunos de nosotros nos estamos haciendo viejos». «No consultes a un necio, ya que no será capaz de guardar un secreto» (8:2, 6, 17). La «sabiduría» reúne la experiencia acumulada de la vida cotidiana y ayuda a vivir mejor. El poema final dice con toda franqueza: «Consíguete instrucción con una gran suma de plata, y por ella ga-

6. Véase de A.R. Hands, *Beneficencias y Ayuda Social en Grecia y Roma* (Aspectos de la Vida Griega y Romana; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), especialmente pp. 62-88.

narás mucho oro». (51:28). Ben Sira no siente ningún escrúpulo sobre la esclavitud y las estrictas nociones sobre cómo mantener a raya a los esclavos: «Forraje y un palo y cargas para un asno; pan y disciplina y trabajo para un sirviente» (33:24). Aunque más tarde añade un sentimiento más humano: «Si tienes un criado, trátale como un hermano, ya que al igual que tu propia alma, le necesitarás», aunque el motivo parece más práctico que filosófico: «si le maltratas, y te deja y huye ¿adónde irás a buscarlo?» (33:31).

Pero junto a estas normas pragmáticas para dirigir la vida, existen afirmaciones de una ética teocéntrica. El poema inicial toca un tema que omnipresente en la literatura sapiencial hebrea: «Toda la sabiduría viene del Señor» (1:1), ya que «el Señor mismo la creó» (1:9). El escritor quiere decir algo un tanto distinto a la meditación de Plutarco sobre la diferencia entre el ser de Dios y el devenir del hombre, como punto de partida de la filosofía (arriba, p. 50). Como Salomón, Ben Sira ruega por el regalo de sabiduría, y la recibe (51:13; cf. 39:6-11). No se está refiriendo necesariamente a la iluminación mística. Por una parte, se incluyen sus observaciones más pragmáticas, ya que «Todas las cosas son obras del Señor, porque son buenas» (39:16). Por otra, el escriba «se dedica al estudio de la ley del Altísimo» (39:1). De hecho, el libro está lleno de alusiones directas e indirectas a la Tora y otras partes de la escritura, a la que Ben Sira se refiere un tanto ilimitadamente como «la sabiduría de todos los antiguos, ...profecías, ...el discurso de hombres notables ,...parábolas, ...proverbios» (39:1b-3). Dos generaciones más tarde, los contornos de la escritura se volvían más claros: «Mi abuelo Jesús, después de dedicarse especialmente a la lectura de la ley y los profetas y los otros libros de nuestros padres... terminó por escribir él también» (Prólogo).

Aquí hay un tema que encontraremos una y otra vez en todos los tipos de judaísmo en las eras romana y helénica: la escritura (formalmente organizada en las tres partes: Torah, Profetas, Escritos) es la fuente de toda sabiduría. En la contínua interacción entre escritura, reflexión sobre la historia de Israel, y experiencia presente, el judío encuentra planteadas las cuestiones éticas y dadas las directrices éticas.

La ética de Ben Sira es también teocéntrica en otro sentido. No sólo es Dios el dador de la sabiduría que hace posible una vida recta, y la autoridad que habla a través de la escritura, Dios es también el garante de la seguridad moral del universo.

> No hagas el mal, y el mal nunca te sobrevendrá.
> Aléjate del error, y éste se alejará de tí.
> Hijo mío, no siembres en los surcos de la injusticia,
> y no segarás una cosecha siete veces grande.
>
> (7:1-3)

Como los profetas clásicos de Israel, Ben Sira podía discernir la mano de Dios en las luchas entre reinos, quizás incluso la victoria de los Seleucidas sobre los Tolomeos en Palestina en su propio tiempo:

> La soberanía pasa de una nación a otra
> a causa de la injusticia y la insolencia y la riqueza.
> .....
> El Señor ha derribado los tronos de los gobernantes,
> y ha sentado al humilde en su lugar.
> El Señor ha arrancado de raíz a las naciones,
> y ha plantado al humilde en su lugar.
>
> (10:8, 14-15)

El sabio no es tan ingenuo para imaginar que los buenos son siempre recompensados y los malos de inmediato castigados, aunque está seguro de que a su tiempo lo serán. No hay que dejarse engañar por las apariencias. El Señor puede, por ejemplo, enriquecer inesperadamente a los pobres (11:12-13, 21). Incluso en el propio lecho de muerte, puede llegar la recompensa o el castigo: «No llames feliz a nadie antes de su muerte; un hombre será conocido en sus hijos» (11:27-28). Si la noción de que las cuentas pueden ajustarse antes de la muerte había llamado la atención de Ben Sira, no la aceptó (10:11; 17:27-32; 30:4-6). Se ciñe a una estructura moral de la historia que es esencialmente la que enseña el libro del Deuteronomio y por los libros bíblicos históricos escritos a partir de la perspectiva deuteronómica.

Dios prueba, pero no abandona a aquellos que confían en él. En definitiva, en esta vida, recompensa a los que hacen su voluntad y castiga a los que no la hacen. En cuanto a su propio pueblo, vinculado a él en alianza, aún su castigo pretende la corrección, y el arrepentimiento de ellos encuentra dispuesta su misericordia.

Aunque las máximas de Ben Sira se dirigen principalmente al individuo decidido a ser sabio y bueno, la vida de Israel es el contexto de las admoniciones. Esto va destinado tanto al Israel de la historia bíblica como a la actual mancomunidad, centrada en los sacrificios y el exaltado sacerdocio del Templo de Jerusalén. De las historias bíblicas es de donde Ben Sira extrae sus ejemplos morales, tanto buenos como malos (16:6-10). Al igual que algunos de los grandes «salmos históricos» (78; 105; 106; 135; 136), sus poemas resumen el relato bíblico de la creación de Dios del mundo y de Israel y su significado moral (17:1-24). A medida que avanza su libro, sabemos más y más de la vida de Israel y la Tora de Dios, hasta que culmina en la «alabanza de hombres famosos» de los capítulos 44-49 y la glorificación del actual sumo sacerdote en el capítulo 50. Es en Israel donde ha de encontrarse la sabiduría. El poema de autoalabanza de

la sabiduría (cap. 24) relata su errar por el universo en busca de un hogar (vers. 5-7) —un mito o metáfora que también se halla en otras partes, por ejemplo, I *Enoc* 42. Pero en este caso, la Sabiduría *sí* encuentra un lugar de reposo. El Creador de todas las cosas ordena: «Haz tu morada en Jacob, y en Israel recibe tu herencia» (vers. 8). La primera parte de este poema tiene un parecido sorprendente con los himnos de Isis que tanto se usaban en el culto Isis-Serapis en los períodos tardíos romano y helenístico, que algunos eruditos han debatido que Sirac 24 debe haber sido directamente adaptado de tal himno[7]. Con todo, culmina con la afirmación: «Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la ley que Moisés nos ordenó como herencia para las congregaciones de Jacob» (v. 23), seguido de una serie de alusiones a la historia de la creación en el Génesis.

Cuando Ben Sira escribió las reflexiones de toda su vida, los círculos culturales a los que iban dirigidas estaban llenos de inquietud por la nueva ola de aprendizaje e instituciones helenísticas. Existen un gran paralelismo entre las observaciones de Ben Sira y las de los filósofos y retóricos griegos contemporáneos, y su nieto y traductor capitalizaría algunos de aquellos para hacer el libro más accesible a los judíos greco-parlantes de Alejandría. Con todo, Ben Sira se mantuvo rígidamente en contra de la tendencia integracionista de sus contemporáneos liberales[8]. Su libro respira orgullo en la particularidad de la «eterna alianza» de Israel con el único Señor. Ser sabio significaba para un judío convertirse en un estudioso de las escrituras de Israel, para cumplir los mandamientos, permanecer fiel al culto del Templo, poner la confianza propia en el Dios de Israel que pesa todas las acciones humanas, recompensando a los fieles y castigando a los malvados.

Entre el tiempo en el que Ben Sira escribió y el tiempo en el que su nieto se trasladó a Egipto, la sociedad de Judea estaba desgarrada por conflictos entre los que mantenían tales puntos de vista «conservadores» y los que querían aprovechar las oportunidades de una nueva cultura. Nos gustaría saber lo que la familia de Ben Sira hacía durante esos acontecimientos y lo que el nieto pensó de ellos en retrospectiva. No nos lo dice. A pesar de ello, es obvio que pensara que las anticuadas máximas de Yeshua encontrarían auditorio entre los judíos helenizados de Alejandría, aunque quizás las frases con las que calificaba a la supuesta audiencia, al terminar su prólogo, están indicadas: «para aquellos que viven en el extranjero y desean aprender, con disposición de carácter para vivir de acuerdo a la ley».

---

7. Hans Conzelmann, «Die Mutter der Weisheit», de Erich Dinkler, ed., *Zeit und Geschichte; Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80.Geburtstag* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1964), pp. 225-234.

8. Ver de Martin Hengel, *Judaismo y Helenismo*, vol. 1, pp. 131-162.

Los Pactantes de Qumran

Hubo algunos en Israel que quedaron mucho más profundamente marcados por los acontecimientos de la mitad del segundo siglo A.C. de lo que en apariencia afectó al nieto de Ben Sira. En verdad, fue en esos mismos círculos en torno al sacerdocio Zadoquita, donde la decepción fue especialmente profunda. El hijo del sumo sacerdote Simón II, glorificado en Sirac 50, fue destituído y luego asesinado; el nieto de Simón huyó a Egipto y fundó allí un templo rival en la colonia militar judía de Leontópolis. El Templo de Jerusalén sufrió primero la corrupción de los rivales en el sumo sacerdocio, y en consecuencia el saqueo y la profanación por el rey sirio. El éxito de los macabeos en la liberación del Templo y luego de la tierra de la dominación pagana añadió una heroica historia y el nuevo festival de Hanukkah a las perdurables tradiciones de la mayor parte de los judíos. Pero para algunos, el fruto de la victoria pronto se volvería amargo cuando esta familia no zadoquita usurpó y se adjudicó por primera vez el sumo sacerdocio, empezando también a llamarse a sí mismos reyes.

Entre los desafectos estaba un pequeño círculo conducido por sacerdotes Zadoquitas que se escindió de Jerusalén y de la vida ordinaria. A sus ojos, el mundo estaba en poder de fuerzas malignas tan poderosas que era ingenuo creer que se podía vivir feliz y satisfactoriamente en el mundo aún permaneciendo fieles a la eterna alianza, como Ben Sira lo había creído. Emigrar a la Diáspora, como lo hizo el nieto de Ben Sira, o empezar ahí un nuevo templo, como hizo Onías IV, era una evasión. Sólo una «nueva siembra» en Israel dio esperanza de purificación de la tierra santa y del santuario. Este grupo, «voluntarios de Dios», o «devotos de la Verdad», se retiró al desierto cercano a la ribera oeste del Mar Muerto. Después de unos veinte años en los que «eran como ciegos buscando a tientas el camino», uno de ellos escribió más tarde que «Dios había erigido entre ellos a un Maestro de Rectitud para guiarlos en los caminos de Su corazón» (CD I.10-11)[9]. Por tanto se convirtieron en una «Comunidad» estrictamente organizada de la «Nueva Alianza».

Fue esta secta la que, después de diecinueve siglos de olvido, se reveló dramáticamente por el descubrimiento de los hoy llamados Rollos del Mar Muerto. A la altura de la campaña romana contra los rebeldes judíos, después del año 66 A.D. algunos miembros de este grupo guar-

---

9. Las Traducciones de los Rollos del Mar Muerto, a menos que se indique lo contrario, son de Geza Vermes, *Los Rollos del Mar Muerto en Inglés* (2ª ed.; Baltimore & Harmondsworth: Penguin Books, 1975). En algún caso he alterado su capciosidad. También uso las abreviaciones ordinarias más que las de Vermes, así como los números de línea y columna (no incluídos en Vermes) para que el lector pueda encontrar los pasajes en otras ediciones o en publicaciones de los textos hebreos: «CD» = Manuscritos del Cairo de la Alianza de Damasco; 1QS = el Reglamento de la Comunidad de la Cueva 1, Qumran; etc.

daron su biblioteca en las cuevas cercanas a su centro comunal, en un lugar hoy llamado Khirbet Qumran. Los ejércitos romanos destruyeron su asentamiento, y los preciados rollos de cuero, cuidadosamente protegidos en vasijas de barro y otros, apresuradamente apilados en las cuevas, permanecieron intactos excepto por el moho y los gusanos hasta 1947. Un descubrimiento fortuito hecho por un guardacabras beduino condujo a años de intensa exploración llevada a cabo por beduinos, arqueólogos y eruditos, para encontrar, salvar y leer los manuscritos. Muchos de los eruditos llegaron a la conclusión de que la secta perteneció al movimiento que Josefo, Filón y otros escritores antiguos, llamaron Esenio. Uno de estos escritores, Plinio el Grande, coleccionista de curiosidades, dejó constancia de que el centro más importante de los Esenios había estado enclavado en un lugar que coincide con el montículo de ruinas de Khirbet Qumran. Al excavar, este montículo reveló un asentamiento detallado y autosuficiente, algo muy similar a un monasterio, que había florecido a partir de la mitad del siglo segundo A.C. hasta el año 68 A.D.

Los rasgos principales del carácter distintivo de la comunidad de Qumran aparecerán más claros si estudiamos sólo dos de sus documentos. El primero es una especie de constitución y estatutos de la secta. Sus primeros editores modernos lo llamaron «Manual de Disciplina»; ahora se conoce generalmente por las palabras que aparecen en su primera línea: «Reglamento de la Comunidad» (*serek ha-yahad*). Una copia casi completa (1QS) se encontró en la Cueva 1; fragmentos de otras copias fueron encontrados en la Cueva 4.

El otro documento (CD) fue encontrado a principios de este siglo, lejos de Qumran, en dos imperfectos manuscritos medievales en el almacén de una vieja sinagoga en el Cairo. Su forma es similar a la Regla, pero legisla para un grupo «en la tierra de Damasco» —los especialistas aún discuten si el «Damasco» derivado de Amos 5:27 ha de tomarse literalmente, o es un nombre simbólico de la zona de Qumran. Los fragmentos encontrados en las cuevas confirman la antiguedad del documento del que son copia los manuscritos del Cairo, y demuestran que fue usado en Qumran.

Ambos documentos están escritos para gentes que viven en un mundo profundamente desordenado, y que ven que las raíces de ese desorden son morales. Ofrecen una prescripción para una vida bien ordenada —en realidad, para descubrir el orden oculto y eterno establecido por Dios. Pero para alcanzar ese orden se requiere una total dedicación:

> Todos aquellos que libremente se dedican a Su verdad, aportarán todo su conocimiento, poderes y posesiones a la comunidad de Dios, para que puedan purificar su conocimiento en la verdad de los preceptos de Dios y ordenen sus poderes de acuerdo a sus caminos de perfección, y todas sus posesiones de acuerdo con Su recto consejo (1QS 1.11-13).

No es por casualidad que el «conocimiento» aparece en primer término entre los aspectos de la vida que han de ser dedicados y transformados. La primera tarea de aquellos que «entran en alianza» es precisamente aprender a comprender el mundo de forma diferente. El «Reglamento de la Comunidad» se dirige al «maestro» o «instructor» (*maskîl*) y abarca todo lo que debe enseñar a los miembros.

> El Maestro instruirá a todos los hijos de la luz y les enseñará la naturaleza de todos los hijos de los hombres, de acuerdo con la clase de espíritu que poseen, los signos que identifican sus obras durante toda su vida, su visitación de castigo, y el tiempo de su recompensa.
> Del Dios del conocimiento proviene todo lo que es y será. Antes de que jamás hayan ellos existido, él estableció todo su designio, y cuando, al igual que fue ordenado para ellos, empiecen a existir, cumplirán su misión en armonía con su glorioso designio. Las leyes de todas las cosas son inmutables en su mano y él les provee de todo lo necesario.
> Él ha creado al hombre para gobernar al mundo, y le ha asignado dos espíritus en los que ha de hacer su camino hasta el tiempo de su visitación: los espíritus de verdad y de falsedad. Los que nacieron de la verdad, surgen de una fuente de luz, pero los nacidos de la falsedad, surgen de una fuente de obscuridad. Todos los hijos de la justicia son gobernados por el Príncipe de la Luz y caminan por las sendas de luz; pero todos los hijos de la falsedad son guiados por el Angel de la Oscuridad y caminan por senderos oscuros. (1QS 3.13-21).

Los violentos trastornos que había sufrido Judea eran, pues, parte de una lucha universal entre poderes suprahumanos del bien y del mal. Armado de este conocimiento secreto, el iniciado era preparado para encontrar el sentido de los acontecimientos que parecían mofarse de las claras expectativas morales tales como las expresadas por Ben Sira —encontrar el sentido, y resistir, ya que la lucha no era eterna. Dios controla los poderes del bien y de mal, y «en los misterios de su comprensión, y en su gloriosa sabiduría, Dios ha decretado el fin de la falsedad [o del mal], y en la hora de la visitación, lo destruirá para siempre» (1QS 4.18). Además, ese tiempo de visitación estaba muy próximo, ya que los voluntarios de la Nueva Alianza se consideraban miembros de la generación de los «últimos días».

Si es así como está el mundo, entonces, vivir sabia y justamente requiere una acción muy específica. Era la hora, para los que estaban del lado de la Luz, de retirarse de una sociedad dominada por las fuerzas de las Tinieblas:

> Se separarán de la congregación de los hombres de la falsedad y se unirán, con respeto a la Ley y posesiones, bajo la autoridad de los hijos de Zadok, los Sacerdotes que guardan la Alianza, y de la multitud de los hombres de la Comunidad que están fuertemente afianzados a la Alianza. (1QS 5.1-3)

Estos dos documentos son órdenes para las personas que han elegido «entrar en Alianza» (1QS 1.8; 1.16-2.25; CD 2...2; 6.19; etc.), y la detallada ceremonia para hacerlo se basa directamente en la descripción en el libro del Deuteronomio de la alianza hecha en el desierto al este del Jordán bajo la dirección de Moisés. La propia retirada al desierto de Judea de los pactantes era una evocación de aquella fase primordial de la historia sagrada de Israel, y un cumplimiento de la profecía:

> Y cuando éstos se hagan miembros de la Comunidad en Israel, de acuerdo con todas estas reglas, se separarán de la convivencia con hombres malvados e irán al desierto, al igual que...; enderezad en el desierto un sendero para nuestro Dios» (Is. 40:3). Este (sendero) es el estudio de la Ley *(midrash ha-torah)* que Él ordeno por mano de Moisés, que ellos pueden hacer conforme a todo lo que ha sido revelado de generación en generación, y como fue revelado por los profetas por su Santo Espíritu. (1QS 8.12-17)

Por radical que fuese este rompimiento con las instituciones dominantes de Israel, y por novedosas que sonaran muchas de sus ideas, con todo, los nuevos pactantes se consideraban a sí mismos restauradores, no innovadores. Aunque el conocimiento que adquirieron era especial, y se ordenaba al Maestro que ocultara la enseñanza de la Ley a los hombres de la falsedad» y sólo «impartiera el conocimiento y juicio recto a aquellos que han elegido el Camino» (1QS 9.17), aunque este especial conocimento podía encontrarse en las escrituras de Israel. Pero descubrirlo requería inspiración y búsqueda diligente (*midrash*). Para cualquier grupo de la comunidad que tuviese un número mínimo de diez miembros, «nunca faltará un hombre entre ellos que estudie la Ley de forma continua, día y noche, concerniente a la conducta justa de un hombre con su compañero. Y la Congregación vigilará que la comunidad realice la lectura del Libro durante un tercio de cada noche del año, estudie la Ley y oren juntos» (1QS 6.6-8).

Aparentemente fue el anónimo «Maestro de Rectitud» quien estableció para la comunidad la manera de reinterpretar los pasajes bíblicos, ya que él era «el sacerdote que [en cuyo corazón] Dios determinó [comprensión] que podía interpretar todas las palabras de sus siervos los profetas, por medio de los cuales predijo todo lo que ocurriría a su pueblo y [su país] (1QpHab 2.8-10). Esta última cita es de una serie de comentarios bíblicos de tipo muy peculiar encontrados en Qumran. Muestran gráficamente que los miembros de la secta leían la Biblia como una colección de narrativas, normas, y profecías cuyo significado más profundo se centraba en la «última generación» a la que ellos pertenecían. Veían su propia experiencia pronosticada en la escritura de forma críptica, y de la escritura y reflexión sobre las tradiciones de la historia sagrada de Israel extraían el significado de su experiencia y orientación sobre cómo debían actuar

ahora. Esta actividad interpretativa no se hacía al azar, ya que «los hijos de Zadok», es decir, los jefes sacerdotales de la secta, estaban al mando (ver p. ej. 1QS 5.9), y la discusión de la Tora en las asambleas plenarias de la congregación estaba estrictamente legislada (p. ej., 1QS 6.8-13).

El carácter distintivo descrito en estos documentos es radicalmente sectario. La opción ética fundamental está en si se «entra en la alianza», y eso es virtualmente lo mismo que elegir ser hijo de la Luz, o de las Tinieblas. De hecho, no coincide la división exactamente con los límites de la comunidad, ya que incluso dentro de cada hijo de la Luz hay algo de oscuridad y el Príncipe de las Tinieblas le lleva al pecado: 1QS 3.21-24; 4.15 sigs. Con todo, es en la alianza donde prevalecen la ayuda de Dios y el Angel de la Verdad. Es por eso que las tradiciones familiares de Israel e incluso los valores compartidos por Israel con otros pueblos, adquieren, dentro del contexto de la visión esenia del mundo, un sentido modificado.

Por ejemplo, el Reglamento de la Comunidad describe el camino a la bondad y el camino al mal, simplemente enunciando virtudes y vicios: «un espíritu de humildad, paciencia, abundante caridad, bondad sin fin, comprensión e inteligencia...» frente a «codicia y pereza en la búsqueda de la justicia, maldad y mentiras, altivez y soberbia, falsedad y engaño, crueldad y maldad abundante, mal genio y mucho desatino, y descarada insolencia, hechos abominables (cometidos) en un espíritu de lascivia, y formas de obscenidad al servicio de la impureza, una lengua blasfemante, ceguera de ojos y torpeza de oídos, rigidez de cuello y pesadez de corazón...» (1QS 4.3, 9-11). Un Ben Sira hubiese podido hacer una lista semejante, e igualmente un moralista pagano, quizás rememorando la conocida fábula de Heracles en el cruce de caminos, eligiendo el camino de la virtud o del vicio.

Pero aquí todo depende del contexto. Para los Esenios, la alternativa de empezar una vida virtuosa no está a disposición de todos.

> Del Dios del conocimiento proviene todo lo que es y será. Antes de que jamás hayan ellos existido, él estableció todo su designio, y cuando, al igual que fue ordenado para ellos, empiecen a existir, cumplirán su misión en armonía con su glorioso designio.

Tampoco es la búsqueda de la virtud un arte que puede dominarse y cuya recompensa es la virtud misma. La virtud que todo lo abarca es la obediencia a la alianza y su objetivo es resultar aprobado de la «visitación» que Dios hará a toda la humanidad.

Las ordenanzas contenidas en las últimas porciones del Reglamento de la Comunidad y el documento de la Alianza de Damasco, apenas constituyen una ética sistemática. Tienen relación con la forma en que la comunidad ha de organizarse y gobernarse. Incluyen aspectos muy particu-

lares de la relación entre un miembro y otro y del comportamiento en las asambleas. Con todo, las reglas detalladas son relativamente pocas y distan mucho de abarcar legislación de todos los aspectos de la vida comunal. Deben más bien servir como ejemplos e indicadores, como recordatorios de la lealtad que cada miembro debe a la comunidad y de su condición extraordinaria de isla de pureza en un mundo corrupto.

> Quien injustamente alberga en sí malicia contra su compañero, hará penitencia de seis meses/un año; e igualmente quien haya tomado venganza en cualquier asunto. Quien haya hablado insensatamente: tres meses. Quien se haya recostado para dormir durante una Asamblea de la Congregación: treinta días... El que haya ido desnudo ante su compañero sin haber sido obligado a hacerlo, hará penitencia durante seis meses. El que haya escupido en una Asamblea de la Congregación, hará penitencia durante treinta días. (1QS 7.8-10, 12-13)

Además, estas reglas son temporales. Los que entran en la alianza hacen votos de aceptar ser gobernados por estos «preceptos primitivos en los que los hombres de la Comunidad primero fueron instruidos hasta que llegue el Profeta y los Mesías de Aarón e Israel» (1QS 0.11; cf. CD 12.22-13.1). Se trata de una legislación de emergencia para los «últimos días». Es una ley marcial de un orden especial, que retorna a las antiguas reglas de la Guerra Santa, para que el Resto en Israel esté preparado para la última gran «Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas» (1QM). Dentro de la comunidad, había un continuo estudio y debate para determinar de qué manera era preciso comportarse ante el Final (1QS 6.6-14). Con todo, la decisión moral fundamental consistía, en primer lugar, en si ingresar o no en la comunidad. Hay pasajes en la posterior Regla de Damasco que suenan un poco más «profanos»: normas para el matrimonio y para el cuidado de los pobres, los ancianos, los enfermos, los cautivos, y para las mujeres que no tienen tutor (CD 14.12-16).

Pero éstas simplemente señalan el significado de esta comunidad militante, que era el cuadro del verdadero Israel; solo en él descansaba la misión de «preparar SU camino». Esta era la visión intensamente moral que estallaba en los fuegos encendidos por los soldados romanos en Khirbet Qumran en el año 68 A.D. —y que lentamente se consumió en sus cenizas.

Filón

Sería difícil imaginar a un orador judío más diferente a los pactantes del Qumran que Filón de Alejandría. Pertenecía a una familia rica y bien relacionada; su padre prestó en una ocasión al futuro rey Herodes Agripa, cuando éste estaba en dificultades, una gran suma, con escasas esperanzas

de recuperarla. Su sobrino, Tiberio Julio Alejandro, sería más tarde un caballero romano, procurador de Judea y prefecto de Egipto. Ya hemos tenido ocasión de observar la capacidad de mando de Filón —cuando la comunidad judía de Alejandría envió una delegación a Cayo Cesar para quejarse de los abusos— y algunos de sus escritos (ver pág. 38).

Filón se queja a veces del gran peso de los asuntos prácticos que recaían en sus espaldas. Con todo, encontró tiempo para escribir una pequeña colección de libros, muchos de los cuales han llegado hasta nosotros. Sus obras más importantes están divididas en tres grandes series. La primera, la «Exposición de la Ley», empieza con *La Creación del Mundo*, que ingeniosamente descubre la metafísica de Platón en los dos primeros capítulos del Génesis.

Luego presenta las vidas de los patriarcas: eran las «leyes vivientes» que encarnaron los principios de la ley divina antes que el código escrito fuese dado a través de Moisés. Abraham, Isaac y Jacob eran los temas de tres libros distintos, aunque los dos últimos se han perdido. Una *Vida de José* presenta esta figura, no como el político astuto que Filón describe en algunos otros ensayos, sino al hombre de estado, el prefecto ideal de Egipto. *Sobre el Decálogo* trata de los Diez Mandamientos como resumen de los principios generales en los que se basa toda la ley; en *Las Leyes Especiales* dispone, en consecuencia, la aplicación de estos principios en la legislación que se halla en el Pentateuco. *Las Virtudes* trata del valor, de la humanidad, del arrepentimiento y de la nobleza, y *Premios y Castigos* resume toda la exposición y añade, un tanto sorpresivamente, una conclusión escatológica.La Exposición presupone que el lector también conoce la *Vida de Moisés* de Filón, para que pueda ser considerada como la introducción del conjunto.

La segunda serie presenta una exhuberante serie de alegorías de las historias del Génesis, empezando con el capítulo 2. Consta de dieciocho opúsculos; al menos nueve se han extraviado. Finalmente, Filón escribió un comentario sistemático, versículo a versículo, sobre la parte más grande del Pentateuco, en forma de preguntas y respuestas que exploran el significado literal y simbólico de cada frase bíblica. En la versión griega, sólo los versículos citados han sobrevivido, y en la armenia, sólo algunas secciones del Génesis y Exodo. Existe tambien una serie de obras varias.[10] Aquí en esta Exposición centraremos nuestra atención; se recomienda la lectura, por lo menos, de la *Vida de Moisés* y la *Vida de Abraham*, y el resumen de *Premios y Castigos*.

---

10. Las obras de Filón, salvo algunos de los fragmentos más pequeños, se pueden encontrar fácilmente con traducción inglesa, en 12 volúmenes de la Biblioteca Clásica Loeb. A menos que se indique lo contrario, he usado las traducciones de Loeb, por F.H. Colson (vols. 1-10), G.H. Whitaker (1-6), y Ralph Marcus (QG y QE).

Es obvio, por la forma en que está ordenada la Exposición, que Filón vió en la Tora al menos dos cosas. La primera, era una constitución para una utopía, una «República» (*politeia*), más antigua y mejor que la de Platón. Segunda, era un programa de educación (*paideia*), el mejor y más grandioso que nadie podría imaginar.

Para descubrir estos poderes ocultos en los libros de Moisés, es preciso aprender a leerlos a varios niveles y desde más de una perspectiva. Facilitarle la tarea a un lector interesado, pero no entrenado, es la misión que Filón se propuso —iniciar al investigador (bien sea simpatizante judío o gentil) en «los misterios menores y mayores». Primero, este investigador debe reconocer que hay tres clases de literatura en el Pentateuco: cosmológica, histórica y legislativa (*Premios y Castigos* 1), y todas son una parte necesaria de la educación en la virtud. Segundo, cada porción puede ser leída tanto «literal» como «alegóricamente». Por ejemplo, a nivel literal, la historia de Abraham es el relato de cierto hombre sabio que llegó a la madurez a través de la educación. Pero a nivel alegórico, es el progreso de «un alma amante de la virtud» (*Abraham* 68), es decir, es universal. En las alegorías de Filón, los caracteres, escenas y acontecimientos se convierten en símbolos de virtudes y vicios o en entidades metafísicas. Por tanto, el «grupo simbólico de cinco ciudades» en el valle de Sodoma y Gomorra «son los cinco sentidos en nosotros, los intrumentos de los placeres que, en menor o mayor grado, se realizan por medio de los sentidos» (*Abraham* 147).

Lo que Filón descubre en la Biblia es pues un programa de psicología moral. La persona humana es una combinación de alma y cuerpo, y el alma misma es compuesta. Al describir de qué elementos está compuesta, Filón puede usar la descripción de Platón, o la de Aristóteles o la estoica, dependiendo de lo que se ajuste mejor a los detalles del texto que está alegorizando[11]. La imagen de Filón del mundo y del yo humano es esencialmente platónica; la estructura de su ética es profundamente estoica. Es una combinación que con frecuencia encontramos en los intelectuales del período romano. En esta visión, la razón lo rige todo. «El origen exclusivo y la fuente de las virtudes» es la «razón justa de la naturaleza» (*Moisés* 1.48) —un término técnico estoico, pero para Filón el *logos* que impregna e impone un orden a toda la naturaleza no es material, como en el Estoicismo, sino espiritual y, en efecto, un «poder» de Dios. Aunque Filón habla a menudo de Dios en términos muy personales, según los textos bíblicos, objeto último de adoración para él, propiamente hablando, está más allá de los poderes personales que la Biblia llama «Dios» y «Se-

11. Ver Erwin R. Goodenough, *Introducción a Filón Judeo* (2ª ed.; Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 112-118.

ñor», más allá de toda apariencia, e incluso más allá del mundo (platónico) de las ideas que la Razón percibe. Él es el Uno», al único a quien pertenece la existencia». Plutarco descubriría que la verdad en la inscripción en Delfos (ver pág. 50); Filón la encuentra en la revelación que de sí mismo hace Dios a Moisés, traducida en el Septuagint, «Yo soy el que es» (Ex. 3:14; *Moisés* 1.75). Esta fuente de todo ser es también fuente de todo bien. Infinitamente más allá del mundo, por medio de sus poderes que a pesar de todo crea, sostiene y gobierna el mundo y está cerca del alma que se esfuerza por la sabiduría y la virtud. Ser sabio y bueno es, al igual que para el estoico, «seguir la naturaleza», pero para Filón significa acercarse a Dios —para comprender el orden que Dios creó en el mundo, y luego razonar los poderes rectores y creadores de Dios, esencialmente en la Razón unitaria de Dios, y luego, más allá incluso de la consciencia racional de sí mismo, unirse al Uno Que Es. Para Filón, el nombre «Israel», por una ingeniosa pero incorrecta etimología, significa «el hombre que ve a Dios» (*Premios y Castigos* 44).

¿Como convertirse en sabio y virtuoso? Tres factores son importantes: naturaleza (es decir, las capacidades innatas del individuo), educación y práctica. Las tres están representadas respectivamente por los patriarcas Isaac, Abraham y Jacob; Moisés reúne las tres (*Moisés* 1.76; *Premios y Castigo* 24-56). Todo esto resulta familiar en la ética filosófica pagana (ver por ej. Seudo-Plutarco, *La Educación de los Niños*). Al describir la educación en la infancia de Moisés, Filón imagina que recibió, con algunos complementos especiales, la educación que cualquier ciudadano aristocrático de Alejandría hubiese querido para sus hijos (*Moisés* 1.21-24). Es muy probable que se trate de la misma clase de educación que Filón mismo recibió.

Pero no es un hecho en absoluto trivial que Filón exponga su programa universal de educación moral, no en ensayos filosóficos o diálogos socráticos, sino en comentarios detalladamente adornados sobre el texto del Pentateuco. Sus interpretaciones son, para nuestro gusto, a menudo arbitrarias e incluso fantásticas. No obstante, si leemos con atención, descubrimos en casi todos los ejemplos existentes que hay algún punto de partida específico en las palabras del texto griego, o en la combinación de dos textos paralelos, que sirven de trampolín a su gimnasia alegórica. Él está tan totalmente convencido como cualquier discípulo del Maestro de Rectitud en Qumran de que toda la verdad moral esencial ha de encontrarse en las palabras de Moisés (al contrario que los Esenios, hace poco uso de las otras partes de la Biblia para interpretar la Tora).

Consiguientemente, nos equivocaríamos rotundamente si al leer a Filón le tomáramos simplemente como un hábil platónico que enseña a sus compatriotas judíos a integrarse a la cultura dominante. En las universalizantes alegorías morales de Filón, «Israel» puede ser cualquier alma vir-

tuosa que progresa hacia la visión de Dios, pero a la vez, Israel es la *politeuma* organizada de los judíos alejandrinos, que Dios cuida y cuyos perseguidores serán castigados por Él (la moral de *Sobre Flaco* y *La Embajada a Cayo*). Israel es «la nación más amada por Dios», que recibió el sacerdocio y la profecía de parte de la humanidad (*Abraham* 98), que intercede por toda la humanidad (*Moisés* 1.149).

Si el más importante de los filósofos griegos hubiese llegado a una visión de la realidad semejante a la que Filón encuentra en la escritura, no sería una sorpresa. Abraham ya había descubierto la ley de Dios contemplando la naturaleza; el orden de la naturaleza es el mismo que el orden del Creador de la naturaleza (*Abraham* 61,88). Lo que el mismo Creador reveló a través de su profeta Moisés debe pues ser el mismo orden moral que revela la naturaleza a los sabios.

La ética de Filón no es, por lo tanto, una ética de judíos que se integrarán en la elevada cultura de Alejandría, sino la de aquellos que, como él mismo, quieren sentirse en casa en ambos mundos. Abrazan la tradición pedagógica y filosófica griega y encuentran una espléndida armonía de valores entre ella y la escritura de Israel. Aceptan el orden político del imperio romano y creen que puede ser reformado, siempre que el poder esté en manos de hombres virtuosos. La polis griega es la pista en la que quieren vivir sus vidas públicas. Pero al mismo tiempo, insisten orgullosamente en la integridad de la comunidad judía. Filón siente sólo desdén por esos judíos alejandrinos que, como él, descubren que el verdadero significado de los mandamientos bíblicos es simbólico, y que, al contrario que él, rechazan la práctica literal de tales normas, como la circuncisión. Tales individuos, dice, quieren ser almas sin cuerpos que viven en un desierto, no en una comunidad (*La Emigración de Abraham* 89-93).

En los descendientes de Jacob que permanecieron en Egipto, él ve una analogía de la situación de los «residentes extranjeros» de su propia comunidad, «preocupados por obtener iguales derechos que los burgueses y están a punto de convertirse en ciudadanos» (*Moisés* 1.35). Habla duramente de aquellos que, cuando prosperan, «desdeñan a sus familiares y amigos y no hacen caso de las leyes bajo las que nacieron y crecieron, y subvierten las costumbres ancestrales... adoptando diferentes formas de vida» (*Moisés* 1.31) —¿como su sobrino Tiberio Alejandro? Por otra parte, habla muy favorablemente de los prosélitos. El judaísmo que describe es realmente una cultura universal. Su Moisés es, como Adán, un «ciudadano del mundo» (*kosmopolites; Moses* 1.157; *Creación del Mundo* 142). Moisés empieza su legislación con un relato de la creación para enseñar «que el mundo está en armonía con la Ley, y la Ley con el mundo, y que el hombre que observa la ley es por esa razón constituído como leal ciudadano del mundo, controlando sus acciones por el propósito y voluntad de la naturaleza, de acuerdo con la cual el mundo entero mismo se rige»

(*Creación del Mundo* 3). Pero Moisés es y sigue siendo «el legislador de los Judíos».

En Ben Sira encontramos que la vieja perspectiva deuteronómica de la historia estaba aún viva: la creencia de que Dios guía el curso de la historia —especialmente por lo que afecta a su pueblo elegido, Israel— hacia extremos morales, fundamentalmente castigando a los malvados y recompensando a los fieles. La comunidad de Qumran se formó en torno a una versión radical de esa visión de la historia, que ellos creían llegaría a su punto culminante en su propio tiempo. En Filón, sólo escuchamos mudos ecos de la concepción deuteronómica del propósito moral de la historia, pero no está del todo ausente. Por ejemplo, él concluye su «Exposición de la Ley» con un opúsculo *Sobre los Premios y los Castigos*. En él, describe la parte histórica del Pentateuco como «un registro de vidas buenas y malas y de sentencias que se cumplieron en cada generación sobre ambas, recompensas en un caso, castigos en el otro» (*Premios y Castigos* 2). Y mientras tiende a psicologizar e individualizar estos ejemplos, Filón, sin embargo, cree claramente que Israel como pueblo tiene su historia especial, su misión otorgada por Dios, y sus recompensas y castigos y protección de Dios.

Los Rabinos del Mishnah

Con la destrucción del Templo en Jerusalén en el año 70, desapareció el centro institucional restante de Israel. Los escribas, sucesores de profesionales como Ben Sira, habían seguido perfeccionando su estudio de la escritura y recopilando la sabiduría práctica de las generaciones, las directrices de la escritura, la razón, y la experiencia de la voluntad de Dios hacia su pueblo. Pero todas las estructuras que apoyaban su existencia estaban relacionadas con el Templo, y ahora éste ya no existía. Unos pocos en Israel, escribas, sacerdotes, y laicos fieles a la línea de «Zadok», hacía tiempo que habían abandonado el Templo y se preparaban en el desierto para la última, angélica guerra de purificación. Pero no había llegado en la forma que imaginaban, y ahora la Comunidad de la Nueva Alianza también había sido destruida.

Fuera de la tierra de Israel, la desorientación no era tan total. Para las gentes como Filón y sus lectores, que habían aprendido a hacer su paz con la cultura cosmopolita de las ciudades griegas y con la política de Roma, la destrucción del templo era sin duda causa de un profundo dolor. Con todo, no afectó mucho a su vida cotidiana ni alteró las formas en que ellos mantenían su identidad como judíos. Algunos de ellos se enfrentarían a sus propios juicios por guerras aún por venir, pero muchos seguirían viviendo en relativa paz, que siglos más tarde florecería. Pero el lejano futuro del judaísmo no estaba en ellos.

En su lugar, se ponían los cimientos para que Israel se definiera y mantuviera a sí mismo de una forma diferente, un camino que ha demostrado ser mucho más duro de lo que nadie entonces hubiese podido imaginar para sobrevivir a enormes cambios culturales, en tiempos de bonanza y en tiempos de aflicción, hasta el momento presente. Los fundadores permanecen ocultos casi totalmente por nuestra ignorancia sobre la vida palestina entre la primera rebelión contra los romanos y la segunda. La tradición dice que un sabio profesional llamado Yohanan ben Zakkai, uno de esos sucesores de la clase de Ben Sira, obtuvo permiso de los romanos para iniciar una escuela, cuando Jerusalén se encontraba bajo su último asedio. Eligió como lugar la aldea llamada Jamnia por los romanos y Yavneh en hebreo. Él y sus discípulos se llamaron a sí mismos «rabinos», y nació el «judaísmo rabínico», en sus esfuerzos por combinar las antiguas tradiciones, un concienzudo estudio de la escritura, y atrevidas innovaciones, en un programa para la continuidad de la vida de Israel[12].

Es posible reconstruir, con documentos posteriores, algunos de los logros de Yohanan y sus colegas y alumnos, pero los resultados son fragmentarios e inciertos. Una razón de la semioscuridad de nuestra visión histórica es que la devastación de la rebelión de Bar Kochba y sus efectos, ya mencionados, ocurrieron entre los principios de Yavneh y la formación de esos documentos e instituciones que han llegado hasta nosotros. La niebla empieza a levantarse sólo unas dos generaciones después de Bar Kochba, es decir, alrededor del año 200 A.D., cuando fue recopilado lo que habría de convertirse en el documento fundacional del judaísmo «normativo» posterior: el Mishnah. Por tanto, el Mishnah completo se halla de este lado del nacimiento del movimiento cristiano, a una distancia en el tiempo de aproximadamente los mismos años que la Sabiduría de Jesús ben Sira lo está del otro lado. Sólo por esa razón, encontraría el sitio justo para concluir nuestro estudio de las Grandes Tradiciones de Israel.

La razón más importante es que el Mishnah saca a la luz una forma de interpretar el carácter distintivo de Israel que, por oscura que siga siendo su larga prehistoria, daría mucha mayor hondura a la más perdurable de las formas en que Israel podría acercarse al futuro.

De todos los documentos que hemos examinado en este capítulo, el Mishnah podrá parecer el más opaco a un lector que previamente no lo haya estudiado. Abrimos una traducción inglesa[13] y descubrimos que la

---

12. Para lo que viene a continuación, dependo enormemente de la obra de Jacob Neusner y sus estudiantes. Especialmente importante es su historia de múltiples volúmenes de la ley Mishnaica, que culmina en la obra de Neusner: *Judaísmo: La Evidencia del Mishnah* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1981).

13. La traducción de más amplia difusión y la que más seguridad ofrece es de Herbert Danby, *El Mishnah, traducido del Hebreo con Introducción y Breves Notas Explicativas*

primera de sus seis principales divisiones se llama *Zera'im*, la palabra hebrea para «semillas». «Semillas» a su vez, está dividida en secciones, la primera de las cuales se llama «Bendiciones», la segunda «Angulo» (*Peah*). «Angulo» es un título curioso, así que nos meteremos en él. Primero, nos dicen que «ángulo» es una de las varias cosas «para las que no se prescribe ninguna medida». Pero el siguiente párrafo rellena esa laguna:

> Un *Peah* no debe ser inferior a una sexta parte [de la cosecha]. Y aunque hayan dicho que no se prescribe ninguna medida para *Peah*, siempre está de acuerdo con el tamaño del campo y el número de los pobres y el rendimiento [de la cosecha].

No podemos saber el significado de esto, a menos que conozcamos algunas cosas que el texto no nos dice. En este caso, el rompecabezas no es difícil de resolver. Las leyes de la escritura mandan al propietario de una granja que deje sin segar un ángulo de un campo, para que los pobres puedan venir y cosechen allí el producto (Lev. 19:9-10; 23:22). Pero la Biblia no dice de qué tamaño ha de ser ese «ángulo», y por eso el Mishnah lo especifica. Tampoco dice la escritura qué clase de cosechas están sujetas a esta regla, de forma que el Mishnah explicará también eso:

> Cualquier cosa que sea utilizada para alimento y sea vigilada y crezca de la tierra y sea segada en conjunto y totalmente y se guarde en el granero, está sujeta a la ley de *Peah*. Granos y legumbres entran en esta regla general. Entre los árboles, el zumaque, el algarrobo, los avellanos, almendros, vides, granados, olivos y palmeras están sujetos a la ley de *Peah*. (*Peah* 1.4-5).

Vemos de inmediato que los autores del Mishnah y las tradiciones a las que recurrieron, estaban profundamente interesados en el código moral encontrado en la Biblia. Como Ben Sira, entienden el tema bíblico de que Dios cuida de los pobres y responsabiliza a su pueblo de su protección. Las siguientes partes del tratado *Peah* resuelven de forma similar otros problemas de ésta y otras reglas bíblicas sobre los derechos del pobre. Las autoridades del Mishnah determinan, además, los límites designados para impedir el abuso de estas reglas, por ejemplo por aquellos que

---

(Londres: Oxford University Press, 1933; reimpresa varias veces). A menos que se indique lo contrario, las citas provienen de esa traducción. Convencionalmente, las referencias al Mishnah citan las secciones u «opúsculos» mediante títulos abreviados (precedidos por «m.» para evitar el riesgo de confusión con otros documentos rabínicos) seguidos de un número de capítulo (o «mishnah») y párrafo. De este modo, m.*Berakoth* 2.5 significa: opúsculo *Berakoth* (que se encuentra en la primera división del Mishnah), capítulo 2, párrafo 5.

no sean realmente pobres, y proteger al pequeño granjero. Hay un realismo refrescante en el modo en que rellenan rendijas y concretan ambiguedades. Hablan de trigo y olivos reales, y de personas pobres de verdad. Aquí no hay alegorías de la psicología de Platón, ninguna referencia críptica a los Pobres como los Hijos de la Luz en los Ultimos Días, ni siquiera los elegantes aforismos de Ben Sira.

Pero no todos los rompecabezas del Mishnah son tan sencillos de resolver. Si vamos a la última de las divisiones del Mishnah llamada «Purezas», que es también la parte más larga, compleja, y quizás la más antigua[14], encontramos, por ejemplo:

> [En cuanto a] los recipientes de madera, de cuero, de hueso, y de cristal —cuando son llanos, son puros (no susceptibles de recibir suciedad], y cuando son cóncavos, son [susceptibles de volverse] impuros. [Si] están rotos, están puros. [Pero la inmersión también los purificará]. [Si] uno va y hace de ellos [los trozos] [nuevos] recipientes, reciben suciedad de ahí en adelante. (*Kelim* 2.1)[15]

El traductor nos lo ha facilitado añadiendo las palabras entre corchetes; sin ellos, el lenguage es tan lacónico como el de las anotaciones que se hacen mientras se escucha una conferencia. El Mishnah está obviamente escrito para las gentes que previamente saben mucho sobre su tema —y esta vez lo que saben no se puede aprender simplemente mediante una concienzuda lectura de la escritura. Efectivamente, las raíces del sistema de Purezas están en la escritura: «Mantendrás al pueblo de Israel separado de su suciedad, para que no mueran en la impureza por profanar mi tabernáculo que está enmedio de ellos» (Lev. 15:31). Pero el Mishnah ha desarrollado un cálculo completo de lo puro y lo impuro y las formas en las que el pueblo y las cosas ha de moverse entre una categoría y otra:

> [En cuanto a] el ínfimo [tamaño] de los recipientes de barro: «Sus fondos [bordeados] o sus lados [que pueden] posarse sin apoyo [son impuros si] su medida es [=si contienen] tanto [aceite suficiente] para ungir un pequeño [dedo de un niño]. [Y esta medida se aplica a los recipientes que, cuando llenos, contienen] hasta un *log*. [Si cuando están llenos, tales recipientes contuviesen] desde un *log* hasta un *se'ah*, [la impureza persistirá si quedase un residuo] un cuarto de *log*...» —palabras de R. Ishmael, R. 'Aquva dice: «Yo por mi parte no les asigno una medida. Pero [en cuanto a] el tamaño más pequeño de los recipientes de arcilla— sus fondos y sus lados

14. Neusner, *Judaísmo*, p. 154.

15. Traducido por Jacob Neusner, *Una Historia de la Ley Mishnaica de Purezas*, Parte I (Estudios sobre Judaísmo en la Antiguedad Tardía; Leiden: E. J. Brill, 1974), p. 46.

[que pueden] posarse sin asiento— su medida es la suficiente [aceite necesario] para ungir un pequeño [dedo de un niño]. [Y esta medida se aplica a todos los recipientes de tamaño superior] a los pequeñas ollas para cocinar. De las pequeñas ollas para cocinar a las jarras lidias [la impureza persistirá si queda residuo] un cuarto de *log*.» (*Kelim* 2.2)[16]

El cálculo es difícil, y se nos habla de grandes autoridades que han resuelto sus problemas de formas diferentes. ¿Quién necesita saber todo esto, y muchas, muchísimas más cosas semejantes, y para qué?

Los autores del Mishnah introdujeron como prólogo a los detalles de «Purezas», varias listas en orden ascendente que sirven como indicadores que conducen al contexto teórico. Las dos listas que aparecen en 1.5-9 son muy reveladoras. La primera enumera diez grados de impureza, desde «aquel cuya expiación [sacrificio] es incompleta», y al que, consecuentemente, no le está permitido comer las Cosas Santas, pero sí comer de las Ofrendas, por haberse contaminado de varias maneras por los fluidos corporales, por la lepra, hasta la potencialidad de contaminación que tiene una pierna desmembrada. La segunda lista incluye los «diez grados de santidad», empezando por «La tierra de Israel, que es más santa que todas las [otras] tierras.» Luego, en orden ascendente de santidad y en círculos concéntricos: ciudades amuralladas, Jerusalén, el Monte del Templo, el muro del Templo, el atrio de mujeres, el atrio de Israel, el atrio de los sacerdotes, la zona entre el pórtico y el altar, el santuario, el Santo de los Santos. Las diferencias entre fases se especifican en términos del nivel de impureza que impide a una persona entrar a cada uno de ellas. Por tanto, «santidad» e «impureza» son conceptos recíprocos. Juntos establecen un mundo estable, claramente definido, en el centro del cual está Jerusalén, el Templo, el Santo de los Santos.

Pero cuando el Mishnah fue recopilado, este centro había sido destruído. ¿Es esta definición de santidad sólo un ejercicio impregnado de nostalgia? ¿Cómo se ha de reconciliar el pragmatismo que ordena los detalles de pureza con el artificio de un mundo empeñado en mirar hacia un centro que no existe?

El vínculo entre ambos es un paso interpretativo que se dió aparentemente mucho tiempo antes, que el Mishnah no describe pero que da por hecho. Alguien —la mayoría de los eruditos piensan que fue la secta de los Fariseos— se acordó de la revolucionaria idea de que la clase de pureza que la Biblia requería para participar en el culto del Templo debía ser representado en el hogar de cada judío. La secta de Qumran se organizó en torno a un concepto similar de pureza, pero pensaron que podía reali-

16. *Ibíd.*, pp. 55 y sigs., con pequeñas alteraciones.

zarse sólo en el desierto, en una comunidad de voluntarios que se apartaran de la ciudad contaminada y del Templo, hasta que una última guerra de ángeles y hombres limpiase la tierra. Los Fariseos, por el contrario, se hacían pasar por una secta pura enmedio de las gentes, y los rabinos después de ellos querían que la mesa del hogar de cada judío tuviese un centralismo santo, protegido por las barreras concéntricas contra la impureza, que el hoy perdido altar del Templo había tenido.

Así, mientras el centro simbólico del universo sigue siendo el Templo recordado e idealizado, el centro práctico de los sentimientos del Mishnah es el hogar ordinario de un judío en Israel. Jacob Neusner lo describe de este modo:

> El Mishnah conoce toda clase de actividades económicas. Pero para el Mishnah el centro y foco de interés está en la aldea. La aldea está formada por hogares, cada uno una unidad de producción en agricultura. Los hogares están construidos por y alrededor del dueño de la casa, padre de una extensa familia, incluyendo a sus hijos y sus esposas e hijos, sus sirvientes, sus esclavos, los artesanos a quienes confía tareas que él elige no hacer. Los negocios de los dueños de la casa son transacciones con la tierra... Las transacciones principales que han de ser emprendidas son las del dueño que posee animales que causan daño o lo sufren; siega sus campos y debe destinarlas, y al hacerlo por su propia palabra y hecho, santificarlas para uso de las castas programadas desde lo alto; que usa o vende sus cosechas y alimenta a su familia; y, si es afortunado, aún comprará más tierra[17].

En el mundo del Mishnah no hay apenas cambios, excepto el ciclo diario de la oración «Escucha, Israel» al levantarse, y lo mismo al anochecer, las disposiciones semanales de Sábado a Sábado, los ciclos de la luna y los períodos de las mujeres, las estaciones de la naturaleza y de las fiestas señaladas. Como el Violinista en el Tejado, lo importante en la vida de la aldea es mantener el propio equilibrio. El equilibrio es el objetivo de todas las transacciones comerciales, tal como lo explican las reglas encontradas en su mayor parte en la cuarta sección. En caso de duda, se debe siempre seguir la práctica que prevalece en el lugar en el que se está. Cuando dos personas intercambian bienes, bien sea por trueque o por venta, ninguno debe terminar siendo más rico o más pobre que antes. Como fue el caso casi siempre en las antiguas sociedades, el aldeano veía los bienes de la vida como claramente limitados. Si una persona tenía más de lo que le correspondía, algún otro tendría menos: la vida es un juego en el que los ceros se suman. El juego lo constituye el continuo ci-

---

17. Neusner, *Judaísmo*, p. 235.

clo de intercambios, cuyo objetivo es algo muy parecido a la equidad proporcional definida por Aristóteles. Al igual que Aristóteles, los rabinos del Mishnah empiezan con lo que los hombres de provecho —jefes domésticos propietarios de tierras— hacen ya en las comunidades. Pero donde Aristóteles tiende a la declaración lógica y clara del principio general, los rabinos buscan el caso individual y las excepciones imaginables. Rara vez generalizan; ejemplifican. La escala de su ethos (carácter distintivo) es muy reducida.

¿Qué fue de la historia en el Mishnah? ¿Dónde está ese tema recurrente de las comunidades humanas llamadas a cuentas por Dios, que encontramos en las antiguas historias deuteronómicas, incluso en la sabiduría de Ben Sira y también ocultas entre las alegorías de Filón, y elevadas a un glorioso escenario de juicio al final de los tiempos, en los textos de Qumran? Pero en el Mishnah este tema no está del todo ausente. Por ejemplo, *Sanedrín* 10 enumera varios grupos, la mayor parte en las narrativas bíblicas, excepto algunos contemporáneos que «no tendrán parte en el mundo futuro». Con todo, esta discusión es aislada y marginal. Por supuesto, los rabinos del Mishnah creen que el juicio de Dios zanjará completamente todas las cuestiones de justicia. Seguramente esperan que Elías venga a arreglar todos los puntos conflictivos, y Dios revelará a un Rey Ungido que traerá una era de paz y de justicia. Pero por ahora, las decisiones están en manos humanas. El estudio y la razón humana determinan las fronteras; son las acciones humanas las que hacen a las cosas puras o impuras. El tiempo se llena con el ciclo del día, de la semana y de las estaciones. Esas creencias de que los últimos días estaban muy cercanos, cuando los ejércitos de Israel se unirían a las huestes celestiales para purificar la tierra, dieron pie, dos veces en menos de un siglo, a una rebelión armada en Judea seguida de una devastadora pérdida. El silencio del Mishnah sobre tales cosas es harto elocuente.

Temas Recurrentes

Sería tan imposible como engañoso resumir *los* caracteres distintivos representados por los diversos documentos que hemos analizado. La variedad que es evidente en ellos es demasiado seria para permitir la homogenización. Filón alaba a los Esenios, pero hace de ellos un modelo de las virtudes filosóficas griegas. Es dudoso que los Esenios de Qumran le hubieran considerado a él como modelo de nada excepto de un israelita capturado por el Príncipe de las Tinieblas. Con todo, ambos se consideraron a sí mismos fieles a la divina alianza. La diversidad no es sorprendente, ya que estos documentos abarcan cuatro siglos de vida judía, en varios lugares y en algunos escenarios culturales y sociales muy diferentes y sepa-

rados en el tiempo por más de un desastre político. Pero uno de los propósitos de nuestra investigación era simplemente confrontar esa diversidad, porque aún hoy algunas narraciones de la ética cristiana antigua suponen que «judaismo» en el primer siglo fue una sola cosa. No lo fue.

Pero hay varios temas con los que hemos tropezado frecuentemente en estas fuentes, y puede ser útil recordarlos. No obstante, hemos de ser cautelosos y no pensar que tal lista constituye el perfil de cualquier comunidad judía auténtica en la antiguedad.

La Estructura Moral de la Historia

En la Biblia hebrea hay muchas variaciones sobre un tema central: Dios conduce el curso de la historia —al menos en lo que afecta a su pueblo escogido, Israel— a extremos morales, castigando en definitiva a los malvados y recompensando a los fieles. Los profetas clásicos de los siglos octavo al sexto A.C. expresaron y ampliaron esta convicción de múltiples formas. En un estilo más esquemático, representa el lema del Deuteronomio y el de las narraciones de la historia de Israel y de Judá, redactadas bajo la influencia de la ideología deuteronómica. En las eras romana y helenística, diversos círculos de judaísmo aún creían que todas las actividades humanas se hallan bajo el juicio de Dios. Aún la sabiduría tan plácida y mundana como la enseñada por Yeshua ben Sira, afirmaba enérgicamente que Dios da a cada persona su justo merecimiento en esta vida y en su propio tiempo. Los que se esforzaron en entender las derrotas y confusiones que agitaron a Judea después del tiempo de Ben Sira, redundaron cada vez más frecuentemente en la noción de algún ajuste de cuentas final y cataclísmico. Sólo en el Mishnah, recopilado cuando los recuerdos de la debacle de Bar Kochba eran aún recientes, hemos encontrado esperanzas escatológicas transformadas y preguntas sobre la historia apartada hacia la periferia de la atención. Josefo escribía, a finales del primer siglo, reafirmando la visión deuteronómica como la moral de su obra más extensa, *Las Antiguedades Judías:*

> La principal lección que ha de aprender de la historia cualquiera que tenga interés en examinarla detenidamente, es que los hombres que aceptan la voluntad de Dios y no se atreven a transgredir las leyes que tan excelsamente han sido establecidas, prosperarán en todas las cosas más allá de lo creíble, y en recompensa Dios les ofrece la felicidad; mientras que, en la medida en que se separan de la estricta observancia de estas leyes, (otras) cosas factibles se convierten en imposibles, y cualquier bien imaginable que se propongan hacer, termina en desastres irreparables[18].

18. *Antiguedades* 1.14, trad. por H. St. J. Thackeray en la edición Loeb.

Ahora bien, la noción de que la historia enseña moral fue un lugar común en la retórica greco-romana y en los escritos históricos. Harold Attridge ha demostrado que la propia «historia moralizante» de Josefo dependía en éste y otros aspectos de los modelos paganos, especialmente de las *Antiguedades Romanas* [19] de Dionisio de Halicarnaso. El teocentrismo de los historiadores moralizantes judíos, aunque sus relatos difieren generalmente de unos a otros, les distingue de los autores paganos que tratan sobre tales temas. Naturalmente, las historias paganas se ven algunas veces interrumpidas por la intervención de los dioses, y no pocos oradores aseguraban a los jefes de Roma que no podían haber ganado tal poder sin el favor de los dioses. Lo que era especial en la concepción histórica sostenida por muchos judíos era la noción de que sólo hay un Dios con poder para determinar finalmente todos los asuntos humanos, juzgando todo a través de pautas trascendentes y con imparcialidad. Esto no quiere decir que sólo los judíos creían en un único Dios que trasciende a todos los demás seres; de diferentes formas, muchos paganos lo creían. Tampoco quiere decir que todos los judíos creían en la existencia de un único ser divino; muchos judíos, como la mayoría de los paganos, creían que había muchos, de varios rangos, algunos buenos y otros malos, a quienes llamaban ángeles (es decir, «mensajeros»). Los paganos les llamaban «dioses» y *daimones*. Lo que hacía único al monoteísmo judío —y difícil de entender para otras gentes de la sociedad pluralista romana— era la personificación social de su fe. Un sólo Dios debe ser adorado; es preciso dar la espalda a los cultos de todos los demás. La exclusividad de culto corresponde a los límites de las comunidades judías como extranjeros residentes en las ciudades del imperio. *Su* Dios era el único Dios, y *Él* recompensaría y castigaría a todos por igual por sus incuestionables pautas de virtud.[20]

El Pueblo de Israel

El equivalente social de la fe en un solo Dios es el pueblo único de Dios, Israel. Dada la diversidad de identidades judías que encontramos en la era romana, podemos, de hecho, querer decir que su unidad es sólo una imagen mental. No existía una sola institución que encarnara o representara a Israel. Pero es una paradoja vacía decir que la variedad de intentos

---

19. Harold W. Attridge, *La Interpretación de la Historia Bíblica en Antiquitates Judaicae de Flavio Josefo* (Harvard Dissertations in Religion, 7; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976), pp. 38-57.

20. El problema del «monoteísmo» en la cultura greco-romana es complicado; véase de Robert M. Grant, *Dioses y el Unico Dios* (Library of Early Christianity; Filadelfia: Westminster Press, 1986).

de encarnar la unicidad misma de Israel da fe del poder del símbolo. Ya sean los voluntarios de Qumran, reconstituyendo en la soledad del desierto los rituales del Deuteronomio para establecer de nuevo la alianza quebrantada; o Filón insistiendo en que sólo «la nación que ve a Dios» es por ello capaz, antes que cualquier otro, de percibir los locos delirios de divinidad de Calígula; o los rabinos del Mishnah calculando meticulosamente la lógica de las cosas santas que no pueden ya ser ofrecidas en un templo que ya no existe —a todos se otorgan gracias y se imponen obligaciones sobre este pueblo, porque son Israel. Bien fuese en las poblaciones de Galilea o en los mercados y tribunales de Alejandría, encontraban o inventaban formas de seguir siendo Israel —aunque muy metidos en el mundo ordinario en torno suyo, pero distintos, separados.

La Escritura

Todas las variedades de comunidad judía de las que tenemos constancia desde la era romana, asignan a la escritura un lugar especial entre sus modelos. Según nuestro actual conocimiento de los grupos en el mundo romano, ésta es una peculiaridad única del carácter distintivo judío. Desde luego, había clásicos en la literatura pagana, empezando por Homero, que toda persona educada en el mundo de la cultura greco-romana aprendía, y los moralistas paganos los citaban incesantemente como ejemplos de lecciones morales. Y hubo judíos que usaron la Biblia del mismo modo.

Existían también paralelismos distantes en el estudio de las obras de los fundadores de algunas de las escuelas filosóficas. Pero las fuentes que hemos analizado, y otras incontables en número, conceden, al menos a la Tora de Moisés, una condición que va mucho más allá de la atribuída ordinariamente a Homero o a Platón, o incluso a los aforismos de Pitágoras o de Epicuro por sus respectivos discípulos. Aquí puede encontrarse la eterna sabiduría de Dios. Naturalmente, existen también libros sagrados en la mayor parte de las tradiciones religiosas de la antiguedad, y había una amplia curiosidad sobre ellas entre los muchos intelectuales del imperio romano. Pero hasta donde podemos descubrir, éstos sólo se concretaban a dar instrucciones, de especialización más bien restringida o local, relacionadas con las tareas de los sacerdotes y otros funcionarios. No había nada parecido a la condición constitucional que la Tora tenía en las comunidades judías.

Además, existe evidencia bastante antigua de que para muchos judíos «las escrituras» significaban un limitado y específico grupo de escritos cuya extensión había sido determinada «desde antaño». Josefo, que escribía allá por el año 100 A.D. dice: «No poseemos miríadas de libros inconsistentes, en conflicto unos con otros. Nuestros libros, los

que tienen un merecido crédito, son veintidós, y contienen el registro de todos los tiempos». Su lista es probablemente equivalente a la lista de los veinticuatro libros encontrados en autores talmúdicos posteriores. Los divide en tres grupos: cinco libros de Moisés, los profetas, y «cuatro libros [de] himnos a Dios y preceptos para la dirección de la vida humana[21]». Unos doscientos años antes, el nieto de Ben Sira había hablado de «la ley, los profetas, y los otros libros», sin mencionarlos o enumerarlos. No todos los judíos estaban de acuerdo en la extensión de la lista; la comunidad de Qumran, por ejemplo, autorizó evidentemente una serie de escritos que no se incluyen en el cánon de Josefo. Además, puede ser engañoso hablar de un «cánon» judío en este período, ya que es un término cristiano posterior, y emplearlo supondría imponer una categoría extraña a la evidencia anterior. Pero parece que un cuerpo identificable de las escrituras, incluyendo por encima de todo los cinco libros atribuídos a Moisés, tenía un papel constitutivo en el discurso ético judío[22].

La Ley

La relación que guardan las escrituras con las decisiones éticas era una cuestión sobre la que las diversas comunidades judías tenían una amplia gama de ideas, tal como lo demuestran las expuestas en los ejemplos anteriores. Pero todos ellos hablan en una u otra forma de la «ley» y los «mandamientos». Hay razones obvias y no tan obvias para ello. Por una parte, los administradores provinciales romanos, cuando los tiempos eran tranquilos, otorgaban un cierto grado de autogobierno a las *ethne*, «naciones» reconocidas, y a grupos de inmigrantes organizados en las ciudades procedentes de tales *ethne*. Las leyes tradicionales de esas comunidades se convirtieron en la base de esta limitada autonomía. Por tanto, Julio César y sus sucesores, como lo señala cuidadosamente Josefo, reconocieron las «leyes ancestrales» de los Judíos[23]. Había, pues, un cierto incentivo en codificar los aspectos de tipo similar al normativo de la escritura y la tradición, e interpretarlos como leyes. Por otra parte, es obvio que la Tora contiene ciertas clases de códigos legales, y éstas se difundieron y elaboraron manifiestamente por la actividad de los escribas y por la práctica de tribunales locales, no sólo en la tierra de Israel, sino también en las comunidades de la Diáspora.

---

21. *Contra Apio* 1.38, 40, trad. por Thackeray en la ed. Loeb.

22. Para una posterior discusión del desarrollo del cánon y de los diferentes tipos de interpretación, véase la primera parte de James Kugel y Rowan A. Greer, *Interpretación Bíblica Primitiva* (Library of Early Christianity; Filadelfia: Westminster Press, 1986).

23. Josefo, *Antiguedades* 14.185-267.

Sin embargo, llamar «legal» o «nomística» a la ética de las diversas comunidades judías, corre el riesgo de una grave tergiversación. El tema del lenguaje es problemático.En las fuentes citadas arriba, «ley» a menudo traduce Tora, lo que ya era frecuentemente traducido al griego por los escritores antiguos como *nomos*. El problema es que *torah* es mucho más amplio que *nomos*, y *nomos* es más amplio que «ley». El otro problema importante es que los eruditos cristianos, especialmente los protestantes, han usado «legalismo» durante generaciones como término peyorativo para describir una teoría de salvación atribuída al judaismo, de la que los cristianos supuestamente se habían liberado, particularmente por las enseñanzas de Pablo. En este siglo, hemos llegado a ver que esta imagen es equívoca de muchas formas. La polémica de Lutero contra el sistema penitencial de la iglesia del medievo tardío se ha proyectado en la polémica de Pablo contra los apóstoles «Judaizantes» de Galacia, y los luteranos han tomado como una descripción histórica del «Judaísmo» los polémicos argumentos de Pablo. En todos ellos, más tarde, se pretendió ver una oculta justificación del individualismo de la revolución post-industrial. Los diversos grados de tergiversación resultantes no pueden ser desenmarañados aquí[24].

El modo de escapar de la broza de falsos conceptos es plantear rigurosamente la pregunta: ¿Cuáles eran las funciones de las leyes, normas y mandamientos en los diversos círculos de la vida judía por el tiempo en que empezó la cristiandad? Esa pregunta es también, por sí solo, un tema digno de uno o varios libros. Solo podemos hacer unas cuantas observaciones antes de dejar este tema. Primero, la mayor parte de los judíos aceptaban que Dios había dado a su pueblo unos mandamientos muy específicos y que el principal modo de demostrar fidelidad era obedecerlos. Segundo, los contextos en los que las fuentes antiguas hablan sobre tal obediencia, aluden sólo de vez en cuando a lo que los cristianos llaman «salvación personal». El documento apocalíptico de finales del primer siglo llamado *Cuarto Ezra*, que no hemos examinado, toca muy de cerca este problema. Tercero, donde se manifiestan, o pueden deducirse, las razones explícitas para obedecer los mandamientos, se refieren a hacer de una comunidad la clase de pueblo que Dios quiere que sea. Que la ética judía es una ética comunal, es una generalización que justificarán nuestras fuentes. Aún los escritores que quisieron interpretar la Tora en términos lo más universal es posible, como Ben Sira y Filón, vuelven al tema de los privilegios y obligaciones especiales de Israel. Cuarto, esos ejemplos de series de reglas que hemos estudiado —las «ordenanzas» de la

24. Para un definitivo ataque del problema, véase E.P. Sanders, *Pablo y el Judaísmo Palestino* (London: SCM Press; Filadelfia: Fortress Press, 1977).

Regla Comunitaria de Qumran y la Regla de Damasco, los *halakah* del Mishnah— contienen un peculiar tipo de ley. Incluso el Mishnah, por diversos y amplios que sean los temas de sus seis secciones, no constituye en absoluto un código regulador de todos los aspectos de la conducta. Tampoco los mandamientos que singulariza pueden ser tomados como *los* ejemplos de prueba que afirman, o rechazan la «salvación» de un judío. Por el contrario, sólo trata algunos temas debatibles, ejemplares y emblemáticos de una visión del mundo compleja y dilatada. La austera erudición del Mishnah examina la lógica de la santidad. Con todo, las premisas de análisis de los temas discutidos son una selección, tanto de los mandamientos de la Tora como de la práctica común del fiel padre de familia de la ciudad. Los mandamientos son más bien signos que leyes. Quizás esto sea verdad en la mayor parte de la antigua ley, incluyendo los mismos códigos bíblicos[25].

Lo que las fuentes dicen sobre la «ley» en el judaísmo primitivo varía, pues, entre dos polos muy distantes. En uno, la ley de Dios, que es la Tora, contiene lo que podríamos llamar la estructura significativa del universo —no solamente el universo humano, sino todo lo que es real. Ben Sira lo encontraría en la misma Sabiduría de Dios. Filón descubriría la constitución racional que gobierna toda la naturaleza, para lo que él emplea los términos estoicos «recta razón» y «ley natural». En el otro polo están los mandamientos específicos que el Judío cumple como señal, para sí mismo y para los demás, que es un hijo de la Alianza. La lista no es uniforme; lo que el Esenio en Qumran debe hacer cada día, para mantener su posición en esa comunidad, es muy distinto de lo que Filón haría en Alejandría. Con todo, para ambos lo esencial es hacer. Filón afirma que seguir a los alegoristas no observantes, es como querer ser sin tener un cuerpo, sin tener una comunidad humana. Así, nuevamente encontramos la consciencia de sí misma de la comunidad. En el tiempo de los profetas y legisladores clásicos de Israel, antes del exilio en Babilonia, la existencia de la nación se daba por hecho. Lo importante era cómo podía la nación ser íntegra. En todas las generaciones subsiguientes, se dudó de la existencia misma de Israel. Lo esencial en cada forma de las diversas éticas judías era *ser* Israel.

25. Debo esta sugerencia a mi colega, Robert Wilson.

4
LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Al seguir los pasos a los primeros cristianos, trazamos círculos concéntricos. En el helenizado mundo cultural del oriente Mediterráneo, transformado por el poder y orden de Roma, las comunidades judías de la patria y de la Diáspora fueron un caso especial. Dentro de las múltiples adaptaciones del Judaísmo a ese mundo dominante, el pequeño círculo de los seguidores de Jesús apareció, se diseminó, y él mismo se hizo rápidamente multiforme. El significativo mundo en el que vivieron esos primitivos cristianos —el mundo existente en sus cabezas y el que les rodeaba— era un mundo judío. Pero el mundo judío era parte del mundo greco-romano. Por lo tanto, si buscamos algunos valores y creencias cristianas «puras», no mezcladas con la cultura circundante, la nuestra es una misión inútil. Lo cristiano del carácter distintivo y la ética de aquellas primeras comunidades, lo descubriremos, no por abstracción, sino confrontando su grado de implicación en la cultura de su tiempo y lugar, e intentando esbozar los nuevos modelos que hicieron basándose en las viejas formas, para oir las canciones nuevas que compusieron con las viejas melodías.

La polis clásica, tal como la vimos en los capítulos 1 y 2, fue primero el contexto práctico y luego el teórico de las grandes tradiciones éticas de Grecia. Los complejos temas éticos a los que se enfrenta cualquiera que, inspirado por esas tradiciones, quisiera, en el siglo primero de nuestra era, alcanzar el objetivo clásico de una vida bien forjada, eran diferentes de los del tiempo de Aristóteles, porque la polis misma era diferente. Así que también los imperativos éticos de los judíos, dependiendo de los polos del único Dios y su único pueblo, se transformaron a medida que las formas de la vida comunal de Israel se vieron alteradas y diversificadas (capítulos 1 y 3). Para entender la formación moral de los grupos cristianos emergentes, no basta con investigar su apropiación de, o reacción a esas grandes tradiciones. Primero debemos indagar sus formas sociales. ¿En qué posición se encontraban dentro del mundo de las ciudades del imperio romano? ¿Cuáles eran sus relaciones con los otros

grupos y movimientos en Judea y Galilea? ¿Con las comunidades judías de la Diáspora?

En este capítulo estudiaremos las formas de las comunidades cristianas primitivas, primero en el entorno de su origen en la tierra de Israel, luego en el terreno de su rápida difusión, las ciudades de las provincias orientales romanas. En el siguiente capítulo, nos proponemos discernir alguno de los modelos de significado de las maneras de hablar y conducirse, la «gramática» de la moralidad cristiana primitiva.

Una Secta Mesiánica en Israel

El cristianismo empezó como una secta del judaísmo, en las ciudades de Judea y Galilea. Este argumento es un lugar común en la erudición moderna y define varios puntos importantes. Pero necesitamos ser cautelosos sobre lo que queremos decir por «secta», y no olvidar que «judaísmo» en el siglo primero era un conjunto de cosas complicadas.

Secta

Cuando los sociólogos modernos, empezando por Max Weber y Ernst Troeltsch, empezaron a usar la categoría «secta», fue para definir un tipo de asociación religiosa opuesto al de «iglesia». En la sociedad antigua no existía una organización ni remotamente parecida a la iglesia que evolucionaría en la Europa del medioevo tardío y de la Reforma, y esta última fue el punto de partida para Weber y Troeltsch. Cuando hablamos del cristianismo primitivo como secta del judaísmo, debemos, en consecuencia, reconocer que estamos usando el término en un sentido amplio. El «judaísmo» no era una «iglesia». Llamar secta al cristianismo primitivo significa que fue un movimiento divergente dentro de una cultura cohesiva definida religiosamente (en nuestro sentido de la palabra). El movimiento cristiano se entendió a sí mismo desde el punto de vista de las grandes tradiciones de aquella cultura localmente dominante —tanto positiva como negativamente. Era «sectario» porque el centro de organización de la identidad del grupo consistía en una constelación de crencias y modelos de conducta que, globalmente, no era compartida por otros grupos de judíos. Fueron esas creencias y esa clase de conducta lo que determinó quienes eran los cristianos, y no las grandes instituciones de Israel —el Templo, el sacerdocio, los intérpretes profesionales de la escritura— aunque estos últimos pueden presuponerse, y las actitudes de varios grupos de cristianos hacia ellos pueden variar. Por tanto, los primeros creyentes en Jesús el Mesías tienen que compararse con otros movimientos o sectas identificables de judíos, tales como los Esenios, los Fariseos, y los

Terapeutas. Como ellos, el movimiento de Jesús presuponía las grandes tradiciones de Israel y muchos de los procedimientos e instituciones interpretativas comunes, aunque interpretara esas tradiciones, usara esos procedimientos y respondiera a esas instituciones de forma —a veces radicalmente— divergente. Como las otras sectas judías, trazó los límites de la comunidad sagrada de forma distinta y más minuciosamente de lo que lo hicieron los jefes establecidos en Jerusalén.

Recientemente, los sociólogos han intentado desarrollar una tipología más inclusiva de las sectas, definiéndolas no en comparación con una «iglesia» sino en comparación con «el mundo» —es decir, definiendo su relación con las estructuras sociales de la sociedad en torno a ellos, así como con la cultura o «universo simbólico» de esa sociedad. Las sectas pueden ser, pues, identificadas, tanto desde el punto de vista de los límites que mantienen entre su sociedad y la sociedad dominante, como por sus actitudes hacia el mundo[1]. Ambos factores eran de gran importancia en el carácter distintivo de los Esenios de Qumran, como lo vimos en el capítulo anterior. Lo mismo ocurre con los cristianos primitivos, aunque el grado de separación del «mundo» y el grado de negativismo manifestado hacia él variara de forma cconsiderable de un grupo de cristianos a otro.

Muy poco tiempo después de la muerte de Jesús, sus seguidores dieron un paso importante hacia la identidad sectaria, haciendo del bautismo un ritual de iniciación. A diferencia de los ritos de iniciación en los misterios, tan populares en el mundo pagano, pero más bien como una ceremonia de entrada a la Nueva Alianza practicada por los Esenios, el bautismo convertía al receptor en miembro de una comunidad especial. No sabemos quién lo transformó en un rito de entrada en la nueva comunidad, ni exactamente dónde o cuándo. Nuestros más antiguos escritos sobre el movimiento cristiano presuponen ya que lo han recibido todos los cristianos y que también comparten regularmente otro ritual único, la Cena del Señor.

Además de los rituales especiales que constituían sociedad en el movimiento de los seguidores de Jesús, probablemente se separaron de algunos otros grupos de judíos en cuanto a las observancias rituales que todos los judíos en algún sentido reconocían —la observancia del Sábado, circuncisión, kashruth, diezmo, etc. Los Evangelios contienen una serie de relatos de controversias entre Jesús y otros judíos —con mucha frecuen-

1. Peter Berger, en «El Estudio Sociológico del Sectarismo», *Investigación Social* 21 (1954), 479, observaba: «La actitud hacia el mundo determina en gran medida la estructura social interna de la secta». Byran R. Wilson, *Magia y el Milenio: Estudio Sociológico de los Movimientos Religiosos de Protesta Entre Pueblos Tribales y del Tercer Mundo* (Nueva York: Harper & Row, 1973), clasifica diferentes tipos de secta en cuanto a su «respuesta al mundo» (p. 21).

cia los Fariseos en la forma existente de los relatos— sobre tales cosas. Sus discípulos recogen granos en Sábado; no se lavan ritualmente antes de comer; una persona curada por Jesús se marcha con su camastro, es decir, «trabajan» en Sábado; la curación en sí misma puede ser un trabajo prohibido.

Es difícil estar seguro del grado en que tales cuestiones separaban realmente a los primeros cristianos de otros grupos, por dos razones al menos. La primera, aparentemente también había una gran variación en la práctica entre otros judíos, y nuestras fuentes no permiten mucha precisión sobre lo que se habría esperado de cada judío ordinario sin afiliación o secta alguna. Segunda, la tradición cristiana está enturbiada por las inquietudes que muy rápidamente aumentaron, a medida que empezó a haber conversos, principalmente en las ciudades paganas. Como vimos en el capítulo anterior, algunas de las prácticas tradicionales habían asumido nuevas funciones para los judíos en ese entorno, ayudando a proteger a las comunidades judías de la asimilación a la cultura circundante. Los apóstoles cristianos disputaban entre sí sobre si los prosélitos del paganismo debían ser circuncidados, y si los grupos cristianos debían observar el Sábado y los festividades anuales, como lo podemos ver de una forma muy gráfica en la carta de Pablo a los Gálatas. Estas disputas internas, que en el siglo segundo e incluso después, conducirían a divisiones sectarias dentro del movimiento cristiano, sin duda afectaron la forma en que se rememoraron los relatos sobre las controversias de Jesús con sus adversarios. Lo mismo sucedió con las disputas entre cristianos y las nuevas academias rabínicas que empezaban a tomar forma después del 70 A.D. Pero casi toda la evidencia sugiere que los seguidores de Jesús descuidaban la observancia del Sábado y otras reglas —al menos según los Fariseos. Para ellos, las principales señas de identidad de grupo eran otra cosa.

Una Secta Judía

Las controversias que acabamos de mencionar llaman de nuevo la atención sobre el hecho de que los cristianos empezaron como una secta dentro de la cultura judía dominante de Palestina. Como cualquier otra secta judía, hablaban sobre la cuestión de la conducta correcta, preguntando lo que Dios ha revelado como su voluntad —¿cuáles son sus mandamientos?— y sobre la forma de obediencia requerida de su pueblo Israel. A medida que fue asumiendo la formación de las sensibilidades éticas de sus miembros, la secta consiguientemente podía dar por hecho aquellos ingredientes esenciales de la visión judía del mundo que tratamos en el capítulo 3.

Primero, creían que el Dios antiguamente revelado a Israel era el único Dios. Como casi todos en el mundo antiguo, la mayor parte de los ju-

díos creía también en una serie de seres sobrenaturales —ángeles, por ejemplo, y demonios— y como todos, excepto aquellos intelectuales de tendencia epicúrea, sabían que tales *daimones* tenían poder para afectar la vida humana. Las fuentes judías de Palestina en el período romano describen este mundo sobrehumano de forma un tanto más dualística de lo que encontramos en fuentes literarias de autores paganos. Es decir, había una división moral fundamental en el mundo divino, en un lado Dios y sus ángeles, y en el otro, Satán o el diablo y sus ángeles o «demonios». Los primeros cristianos, hasta donde lo revelan nuestras fuentes, compartían esta visión dualista.

Segundo, los cristianos, como otros judíos, creían que todo el conocimiento moralmente importante se obtenía a través de una lectura inspirada de las escrituras.

Tercero, creían que la historia humana tiene una forma y un significado que son morales y teológicos. Dios preside todos los asuntos humanos, actúa en ellos, y los juzga. Los individuos, comunidades e imperios serán juzgados al final por el modelo de justicia perfecta de Dios.

Una Secta Mesiánica Judía

Los primeros seguidores de Jesús deben ser contados entre los movimientos de renovación escatológica que surgieron en la Tierra de Israel bajo el gobierno sirio y romano. De las demás, la que tuvo una vida más larga, y la que mejor conocemos ahora, fue la secta que se estableció en Qumran. Quizás los Fariseos fuesen también un movimiento semejante, pero según las fuentes con las que hoy contamos, no está claro si las creencias escatológicas fuesen esenciales para ellos. Además, Josefo, en sus *Antiguedades*, habla de un número de profetas que aparecieron en Galilea, Samaria y Judea en el período entre la muerte de Herodes el Grande y el comienzo de la guerra en el 66 A.D., que reunió seguidores y prometió el cumplimiento de las esperanzas clásicas de Israel. El gobernador romano los ejecutaba por rutina y dispersaba a sus seguidores. El destino de Jesús, como muchos aspectos de su carrera, eran conocidos. Para un observador casual, esta secta se destacó de las otras en un sólo sentido: sobrevivió. Sobrevivió al igual que proclamó que Jesús había sobrevivido, por haberle elevado Dios de entre los muertos, y por lo tanto reivindicándole como su Mesías.

Los principios del movimiento cristiano pertenecen pues, al desarrollo del «apocalipticismo» judío, que es como los eruditos modernos llaman a las creencias que probablemente motivaron esos movimientos de renovación, ya que tales creencias se expresan gráficamente en la clase de literatura llamada «apocalipsis». Dos elementos se han preservado en las tradiciones antiguas sobre Jesús que pueden justificar que a sus segui-

dores se les coloque en esta categoría. Primero, a él se le describe como profeta —a veces como el *último* profeta— que con singular apremio llamó a Israel al arrepentimiento y la transformación. «El Reino de Dios» estaba «cerca» (Marcos 1:15). Segundo, aquellos que continuaron su movimiento después de su muerte ahora proclamaban que su carrera, y sobre todo su crucifixión y resurrección, constituían la última crisis para Israel. «Aquel que se sienta avergonzado de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, de él se avergonzará también el Hijo del hombre [de Dan. 7:13], cuando venga en la gloria de su Padre con sus santos ángeles» (Marcos 8:38). Algunos cristianos enfatizaron las enseñanzas proféticas de Jesús, otros su muerte y resurrección, y otros ambas. Todos coincidían en relacionar más íntima y exclusivamente la identidad del movimiento con la identidad de una persona, de lo que fue el caso en cualquier otra secta judía que conozcamos. En este último respecto, los cristianos eran «mesiánicos» en un sentido especial.

La Moral de una Secta Apocalíptica

Albert Schweitzer fue, más que nadie, quien más popularizó el crítico descubrimiento de que Jesús perteneció al «apocalipticismo judío», y llamó también la atención a la crisis que ese descubrimiento presentaba a cualquier ética moderna que quisiera estar fundamentada en las enseñanzas de Jesus. Si Jesús conformó su carrera en expectación de que muy pronto este mundo terminaría, entonces sus enseñanzas morales pudieron haber sido sólo provisionales y transitorias— «una ética para el entreacto»[2]. Pero ésta no es la forma más correcta de plantear el problema, ya que los descubrimientos de Qumran y el estudio posterior de los apocalipsis antiguos sugieren que lo que la secta apocalíptica y sus profetas característicamente preveían no era simplemente el aniquilamiento del cosmos natural y humano. El «fin del mundo» en ese sentido es una fantasía post-cristiana. Lo que atraía al sectario apocalíptico de su profeta era más bien la promesa de que el mundo pronto sería transformado o sustituido por otro mejor, en el cual prevalecería la justicia. Por dramáticas que fuesen las imágenes destructivas encontradas a menudo en los textos apocalípticos, había al menos una línea de continuidad entre este mundo y el nuevo: los fieles creyentes. La secta ha de ser el cuadro de la nueva sociedad que pertenece a ese nuevo mundo. Por consiguiente, aún siendo provisional, su ética tuvo el propósito de ser una infusión de la luz futura en la oscuridad presente.

---

2. Albert Schweitzer, *El Misterio del Reino de Dios: El Secreto del Mesianismo y Pasión de Jesús*, trad. por Walter Lowrie (Nueva York: Schocken Books, 1964), especialmente el cap. 3.

En efecto, la existencia de la secta apocalíptica conlleva un juicio radicalmente negativo de este mundo. La secta nace de una pasión moral profunda: a sus ojos, la sociedad dominante está desesperadamente corrompida.

> ¿Creéis que estos Galileos eran más culpables que los demás Galileos, por haber sufrido tal desgracia? No; os lo aseguro. Mas si vosotros no os convertís, todos de igual modo pereceréis. O aquellos dieciocho sobre los que cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis que eran más culpables que los demás que moraban en Jerusalén? No; os lo aseguro. Mas si vosotros no os convertís, todos de igual modo pereceréis. (Lucas 13:3-5)

Con todo, esta pasión condenatoria no es simplemente negativa, ya que implica una pauta positiva por la que se juzga el actual estado de cosas. Porque por definición la secta está reñida con una sociedad con la que comparte percepciones esenciales y términos de discurso, el conflicto de las pautas es un conflicto entre dos formas de sintetizar las normas disponibles desde la tradición clásica con los efectos de la historia reciente y la actual experiencia. No es fácil decir cuál es primero, la alienación del mundo o la visión de un mundo justo, pero ciertamente los dos se confirman entre sí en la conversación de la secta.

La afirmación de Schweitzer sobre el tema planteado necesita ser revisada. La cuestión de si la ética sectaria puede ser adaptada y en último término incorporada a una ética universal, no es tanto un problema de límites temporales de sus horizontes, sino de los límites sociales de su definición de responsabilidad. Aunque la secta tenga una visión de una sociedad justa, la sociedad «externa» existente está tan lejos de esa visión que puede quedarse completamente fuera de la esfera en la que los juicios morales cuentan. El nuevo miembro de la comunidad de Qumran, que promete «amar a todos los hijos de la luz, a cada uno de acuerdo con su parte en el designio de Dios», jura también «odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno de acuerdo a su culpa en venganza de Dios» (1QS 1.9-11, Vermes). «Quien no está conmigo, está contra mí», dijo Jesús, «y quien conmigo no allega, desune.» (Mt. 12:30 = Lc. 11:23). Es probable que las reglas explícitas de una secta, como lo vimos en el caso de Qumran, sólo traten de la cohesión interna y armonía de la secta misma y del valor correlativo de mantener celosamente sus fronteras con el resto del mundo. ¿En justicia, merece —de alguna manera— una ética sectaria el nombre de «ética»? La lógica moral de la posición es más compleja de lo que a primera vista parece.

En un sentido, la secta tiene un particular carácter distintivo: el resto del mundo está en el camino a la condenación y la obligación de la moral sectaria es, antes que nada, separarse de ese mundo. Por otro lado, este

juicio en sí, implica que la secta considera sus propios modelos de juicio como los universalmente válidos. Juzga, cree, con el juicio de (único) Dios. No existe aquí en absoluto la actitud de «vive y deja vivir» que caracterizó a los paganos urbanos de esta era —y que fue compartido en la práctica por un extenso número de judíos que habían encontrado la forma de vivir cómodamente en este mundo pluralista. Los modelos implícitamente universales de la secta pueden ser expresados, o bien separándose (Qumran), o en un proselitismo activo (primitivo cristianismo, quizás algunos Fariseos), o en una reforma acometida con el ejemplo extático (los Fariseos, ¿algunos de los primeros cristianos?) Pero la forma de la secta circunscribe la percepción la responsabilidad moral de sus miembros. El alcance universal que la secta atribuye a sus propios valores tiene la consecuencia de dividir el mundo en círculos perfectamente separados: la gran masa de la humanidad, desesperadamente desobedientes; el círculo más pequeño de Israel, que ha recibido la peculiar gracia y obligación de cumplir la justicia requerida; y el más reducido círculo de la secta misma, que sola ella hace respetar estas pautas.

La Socioecología de la Primitiva Secta Cristiana[3]

Las tradiciones más primitivas que se han preservado sobre Jesús en los Evangelios Sinópticos, le representan a él y a sus discípulos errando de pueblo en pueblo en Galilea, predicando y haciendo curaciones milagrosas y exorcismos. Se han apartado de aquellos vínculos de familia y lugar que, en una cultura rural, determinan generalmente la identidad de una persona:

> Las raposas tienen madrigueras y las aves del cielo nidos; en cambio el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza (Mt. 8:20 = Lc. 9:58). ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?... Quien hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano, y hermana, y madre. (Mc. 3:33-35). Si alguno viene a mí y no pospone su padre, y su madre, y su mujer, y los hijos, y los hermanos, y las hermanas, y aún la propia vida, no puede ser discípulo mío. (Lc 14:26; cf. Mt. 10:37)

Atraviesan un país en el que los temas morales, pequeños y grandes, exigen una solución, o así nos lo parece. Sin embargo, pocas veces hablan directamente de estos temas. Un joven pide ayuda para hacer que su

---

3. El término «socioecología» fue acuñado por Gerd Theissen, en cuyo análisis se basa mucho de lo que sigue, aunque difiero de su interpretación en un par de puntos claves. Véase su *Sociología del Cristianismo Palestino Primitivo* (Filadelfia: Fortress Press, 1978). Véase también de John E. Stambaugh y David L., Bach, *El Nuevo Testamento en Su Ambiente Social* (Filadelfia: Westminster Press, 1986), cap. 4.

hermano divida justamente la herencia de su padre; Jesús responde, «Hombre, ¿quién me ha constituído juez o repartidor de vosotros?» (Lc. 12:14). ¿Deben pagarse los impuestos ordenados por los romanos, o negarse a hacerlo, como Judas el Zelota, compatriota de Jesús? La imagen del César está en la moneda; págale lo que es suyo —pero pagar a Dios [a cuya imagen hombres y mujeres fueron creados?] lo que *le* corresponde (Mc. 12:13-17 y paralelos). Un dicho impresionante, pero no basta para resolver el problema. Las parábolas de Jesús dan por hecho las estructuras de una sociedad explotadora: el impasible propietario que envía a sus esclavos a cobrar la renta de los aparceros resentidos; operarios sin empleo que siguen ociosos en la plaza del pueblo al final del día; el agotado esclavo que vuelve de las faenas del campo y al que el amo ordena que se asee y prepare su cena; no tiene por qué agradecer nada; el mendigo que muere a la puerta del hombre rico —y sólo en el último ejemplo se emite de un juicio moral.

Por el contrario, muchas de las frases de Jesús parecen exigir una ascética separación de todo ese mundo. Al enviar a doce de sus especialmente elegidos apóstoles,

> les ordenó no tomar nada para su viaje, excepto un bordón; ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinto; sólo las sandalias, y que no vistieran dos túnicas. Y les decía: «Cuando entréis en una casa, permaneced en ella, hasta que de allí salgáis. Y si en algún lugar no os reciben ni os escuchan, salid de allí y sacudid el polvo de vuestros pies como testimonio contra ellos». (Marcos 6:8-11).

Hubo algunos círculos en el primitivo cristianismo que adoptaron esas instrucciones como una fórmula de ascetismo. Jesús y sus discípulos inmediatos ofrecían un modelo del carácter distintivo que el discipulado requería. Por ejemplo, en el *Evangelio de Tomás*, dice Jesús: «Benditos los solitarios y elegidos, porque encontraréis el Reino» (Refrán 49)[4]. La palabra griega traducida como «solitario» es *monachos*, de la que sacamos nuestra palabra «monje». El apremiante movimiento de Jesús y sus mensajeros, predicando el «reino de Dios», aquí se transforma en característico de la vida que alcanza la salvación: «Jesús dijo, "Convertíos en transeúntes" (Refrán 42, Lambdin). El «solitario» no se separa del mundo establecido en favor de una misión extraordinaria, sino porque el mundo en sí corrompe y mata: «El que de vosotros haya entendido al mundo, ha

4. Trad. por Thomas O. Lambdin en James M. Robinson, ed., *La Biblioteca Nag Hammadi en Inglés* (Leiden: E.J. Brill; San Francisco: Harper & Row, 1977). El *Evangelio de Tomás* fue probablemente escrito en griego durante el siglo segundo, y puede contener tradiciones mucho más antiguas. Tenemos fragmentos del griego, y una copia completa en copto, hecha en el siglo cuarto.

encontrado (sólo) un cadáver, y el que encuentra un cadáver, es superior al mundo» (Refrán 56, Lambdin).

Pero lo esencial del dicho encontrado en los Evangelios canónicos y citado arriba es diferente. Ha de observarse que la separación radical de los mensajeros de Jesús del común enraizamiento de una persona en un lugar, una familia, y un estilo de vida, requieren para su cumplimiento una dependencia incondicional de la caridad de los extraños. El «ascetismo» de los mensajeros no es el medio de su salvación, por así decirlo, sino el medio para su misión. De hecho, debe entenderse como un símbolo profético: un signo de la urgencia de su mensaje y de la demanda exhaustiva que el mensaje produce en el oyente. Marca la misma perentoriedad del reino que se implica en tales dichos hiperbólicos de Jesús como: «Si tu mano te escandaliza, córtala; es mejor entrar manco en la vida eterna que con ambas manos al fuego del infierno» (Mc. 9:43, mi trad.). Pero el ascetismo no aparece como modelo de vida en el reino. De forma extraña, es más bien funcional para la extraordinaria misión de los apóstoles. Hace a los oyentes unas demandas de un tipo extremo, en el sentido de que su recepción de estos mensajeros afecta su posición ante Dios (Mc. 6:11; cf. la versión de «Q» en Mt. 10:13 y Lc. 10: 5-6). Con todo, no se les pide que imiten a los itinerantes, sino sólo escucharles y ayudarles —y lo último requiere que ellos *no* abandonen el mundo.

La disponibilidad de apoyo para los predicadores mendicantes supone que ellos y los habitantes establecidos del pueblo que les reciben, comparten una cultura común en la que el mensaje de los predicadores tiene cierto sentido, por radical que sea su forma real, y la hospitalidad de un padre de familia hacia tales itinerantes al menos no resulta extraña. Implica algo más que la legendaria hospitalidad de los habitantes de Oriente Medio, antiguos y modernos, para los extranjeros que son recibidos como huéspedes. Los mensajeros aquí cumplen con un papel socialmente familiar, una permuta del clásico papel del profeta en Israel.

Si estos dichos «ascéticos» dirigidos por Jesús a los Doce nos dan realmente una imagen exacta de la actividad, o al menos de los ideales de sus seguidores en los años inmediatamente posteriores a su muerte, entonces hemos de revisar la descripción general de la secta hecha anteriormente en este capítulo. Allí destacamos los límites que la secta ponía entre ella misma y la cultura del país anfitrión; aquí vemos una suerte de simbiosis entre esa cultura y el nuevo movimiento. Además, estos «carismáticos itinerantes» no se les representa como la secta o el movimiento en su totalidad. A pesar de que los Evangelios describen ostensiblemente la situación en el tiempo en que transcurrió la vida terrenal de Jesús, dejan en la oscuridad lo que fue la relación entre la secta que se formó después de su muerte y estos agentes que deben haber sido, en parte, los medios por los que la secta atrajo a nuevos miembros de las poblaciones judías. Existen muchos indicios

en los Evangelios, epístolas y otra literatura cristiana primitiva, de que la relación era poco clara incluso para los participantes, y hubo frecuentes conflictos sobre el papel de los profetas itinerantes. Pero esto es lo más que podemos decir con cierta confianza: el tipo de aforismos que hemos indicado como muestras no presentan un carácter distintivo exigido a los seguidores de Jesús como tales. Más bien esbozan el papel de un profeta o apóstol itinerante, que en los primeros años parece haber funcionado en la línea fronteriza entre la secta de Jesús el Mesías y la sociedad dominante de las poblaciones palestinas. ¿Qué se supone que debían hacer aquellos hombres de los pueblos, si creyesen el mensaje de estos profetas? En el cuerpo de la tradición que hemos ido examinando, eso permanece impreciso.

Con todo, esta tradición se prestó fácilmente a una serie de transformaciones al adaptarse la secta a diferentes «ecologías». Así, una vez que la secta de Jesús se estableció en una serie de lugares, los itinerantes redujeron sus horizontes a la tarea de mantener y corregir la fe de estas células cristianas, y las expectativas de que fuesen recibidos y ayudados podían transferirse de las familias elegidas de la población en general, a familias específicamente cristianas. A veces los cristianos locales los consideraron una molestia o peor; de aquí las advertencias contra los «falsos profetas y apóstoles» en los Evangelios, la discusión entre diferentes facciones reflejada en las Cartas Segunda y Tercera de Juan, y las normas para juzgar a tales gentes en el manual eclesiástico del siglo segundo, la *Didache*. Si, por ejemplo, estando en trance, un profeta dice: «Dadme dinero», no se le debe prestar atención (*Didache* 11.22). En esta fase de desarrollo, los predicadores mendicantes podían existir fuera de la sociedad campesina de la cultura judía común, ya que la existencia de células cristianas en las ciudades en torno al Mediterráneo pronto les dió una subcultura en la que su papel era también reconocible. De aquí que tales apóstoles aparezcan en congregaciones que habían sido fundadas por Pablo, en Galacia por ejemplo, y en Corinto. Más tarde un refugiado de Judea, después de la rebelión contra Roma, parece haber ejercido tal papel durante un tiempo en las ciudades de la provincia de Asia; cuando los romanos le desterraron a una isla, escribió a los grupos cristianos de aquellos lugares una carta profética: «el Apocalipsis de Juan».

Una razón por la que el papel del profeta itinerante y mendicante era comprensible a los nuevos cristianos en las ciudades griegas, aún cuando no hubiesen tenido una completa educación en la tradición de los profetas de Israel, fue la semejanza entre estos profetas y los cínicos (ver cap. 2). Incluso la apariencia física del cínico estereotipado es sorprendentemente parecidaa la de los Doce en misión dada por Jesús: ambos llevan cayados, les basta tener una sola túnica, y dependen de la caridad. Hay una diferencia —la bolsa o mochila de mendigo es un sello (cf. el refrán atribuido a Crates, p. 29 arriba); ¡a los Doce se les prohibe incluso llevar eso! (Mc. 6:8).

La transferencia de este papel de las poblaciones de Galilea y Judea a los grupos cristianos de las ciudades griegas introdujo de este modo la posibilidad de integración entre estas dos tradiciones culturales totalmente diferentes. El desafío escatológico del profeta a Israel podía ahora superponerse o sustituirse por el desafío cínico al convencionalismo. La ética teonómica implícita en la misión del profeta —obedecer la voluntad de Dios; entrar en «el reino de Dios»— podía ser reinterpretada desde el punto de vista de la *autarkeia* del cínico, su dramática búsqueda de la vida más sencilla.

Con o sin la influencia del modelo cínico, la tradición de una misión ascética pudo convertirse en el ideal de una vida ascética como tal. Hemos visto más arriba en los ejemplos del *Evangelio de Tomás* cómo todo lo que hace que funcione la sociedad normal —sexo, familia, comercio y dinero, los convencionalismos de honor y deshonor, gobierno— define la vida cristiana. Para «entrar en el reino de Dios», es preciso ser «solitario» —para así encontrar el reino dentro de uno mismo. De este modo, un carácter distintivo escatológico adoptado por los profetas que exhortaban a las gentes a confrontar una inminente transformación de la vida por Dios, se convierte en una forma de vida que ha de ser interiorizada. El carácter distintivo que había definido a una secta, se convierte en el camino de salvación para los hombres.

La adopción del ascetismo como la definición central del carácter distintivo cristiano, alcanzó su expresión más radical en los movimientos que se iniciaron a principios del segundo siglo en dos zonas, el este de Siria y Egipto. El *Evangelio de Tomás* y los *Hechos de Tomás* probablemente fueron escritos por ascetas o simpatizantes sirios; la única copia completa disponible del primero, fue encontrada en Egipto, en una traducción copta. La geografía física de aquellas dos zonas es muy diferente, y por consiguiente los ascetas sirios y egipcios descubrieron diferentes estrategias de supervivencia. En Egipto los monjes se reunían eventualmente en las comunidades del desierto. Así nació la institución del monasterio. En Siria, existieron «solitarios» a las afueras de las ciudades y poblaciones, y recrearon finalmente algo parecido a la simbiosis entre las gentes establecidas en las poblaciones y los profetas considerados en los dichos «apostólicos» del Evangelio, pero a la inversa. Es decir, ahora los monjes se habían establecido en lugares aislados, y los habitantes cristianos de las poblaciones, e incluso los que vivían en las ciudades, buscaban en su aislado retiro consejo, inspiración, arbitrio, curación y, con el paso del tiempo, otros muchos servicios.

Hemos ido explorando algunas de las formas en que las que la ecología rural de algunas partes del movimiento cristiano primitivo pudo haber influido en el aspecto del carácter distintivo del movimiento y las formas en que éste simbolizó sus valores éticos. Hemos visto que los dichos atribuidos a Jesús en la tradición, pudieron ser tomados como guía conducente a un modelo de conducta en la primitiva misión de Palestina, a un

modelo completamente diferente en las ciudades griegas, y aún a otros modelos, a medida que los mismos dichos eran escuchados en otros ambientes, y en un tiempo posterior en el desarrollo del movimiento cristiano. En los movimientos ascéticos, oímos ecos de las tensiones entre ciudad y campo, entre sociedades nativas y Roma, entre ciudadanos y residentes extranjeros. Volvamos ahora a las formas en las que la iglesia se adaptó a las instituciones de la polis.

Una Asociación Familiar en la Polis

La apremiante profetización del movimiento de Jesús se expandió rápidamente en el mundo fuera de Palestina. Exactamente cómo sucedió, o por qué, y si otras sectas de Israel habían lanzado igualmente al exterior su mensaje (Mateo, al menos, creía que los Fariseos lo habían hecho: 23:15) —son preguntas que no podemos responder con precisión. El autor del libro de los Hechos, remontándose medio siglo atrás o más, describe a los conversos greco-parlantes de Jerusalén, «diseminados por causa de la persecución que surgió en torno a Esteban», aprovechando su exilio para difundir la palabra de Jesús el Mesías a sus compatriotas judíos (desde luego, greco-parlantes como él) en lugares como Fenicia y Chipre, y especialmente la gran metrópolis de Antioquía de Orontes (Hechos 11:19). Y mucho antes en la historia, los Hechos hablan de la existencia de discípulos en Damasco (9:1-2, 10-21). En cada caso, es claro que el autor consideraba al grupo de Jesús (él lo llama «el Camino») todavía como secta de Israel (ver 24:5, 14; 28:22). Pero la «ecología» de tal secta en la ciudad era manifiestamente distinta. En lugar de una población judía, los cristianos viajeros buscarían algún sitio de la asociación judía (en griego *synagoge*) entre las muchas comunidades de este tipo de extranjeros residentes en la ciudad. Y estos grupos, los descendientes de inmigrantes, estaban inmersos en la sociedad pública, multitudinaria y pluralista de la ciudad, hasta un punto inimaginable en una población palestina. Fue en Antioquía, nos dicen los Hechos, donde algunos de los profetas exiliados «hablaron también a los griegos» por primera vez (11:20). Ciertamente, los predicadores itinerantes traerían con ellos a la ciudad ese carácter distintivo «sectario» que distinguió al movimiento cristiano en las poblaciones de Israel —pero es igualmente cierto que ese carácter distintivo tendría que ser transformado en el nuevo entorno.

En la Sinagoga

Es del todo plausible imaginar a los profetas cristianos lanzando su reto a la comunidad judía en cada ciudad, como lo habían hecho antes en

Jerusalén o en las poblaciones. De hecho, no existe suficiente evidencia que apoye esta descripción posterior en los Hechos, pero algo de ello existe. En este sentido, se reconoce generalmente que el informe del historiador romano Suetonio, que trata sobre la orden dada por el emperador Claudio de que todos los judíos deben salir de Roma debido a los continuos «disturbios instigados por Cresto» (*Vida de Claudio* 25.4), supone que los predicadores cristianos habían producido un cisma en la comunidad judía en la misma Roma. Ese informe encaja con la nota de Hechos 18:2. El Evangelio de Juan presupone que los grupos cristianos se consideran dentro de la órbita de las comunidades judías, aún en una ciudad o ciudades greco-parlantes en alguna parte. Esas comunidades judías, sobre todo sus jefes, se habían vuelto muy hostiles a la secta que hacía proclamas blasfemas sobre Jesús («igual a Dios»), y los jefes de la comunidad cristiana desdeñaban a esos secretos creyentes en Jesús que querían seguir perteneciendo a la comunidad judía. Probablemente cuando se escribió el Cuarto Evangelio, ya había pasado este tiempo de intensa controversia, y la separación era total. En cualquier caso, antes de que se escribieran las Cartas de Juan, en los mismos círculos, la secta parece ya no tener interés en contactar con «los judíos». Puede haber habido muchos más ejemplos de proselitismo cristiano y formación de células de seguidores de Jesús el Mesías en las comunidades judías urbanas de lo que revelan nuestras fuentes. Una antigua versión de la oración diaria en la sinagoga («Las Dieciocho Bendiciones») incluye una cláusula que maldice no sólo a los «sectarios» (*minim*) como en otras versiones, sino específicamente a los «Nazareos», un nombre a menudo usado en las primitivas fuentes cristianas. Pero la fecha, la forma original, y el uso de esta *Birkat ha-minim* («bendición de los sectarios») son temas de debate para eruditos[5].

En conjunto, es probable que los cristianos hicieran su aparición en las ciudades griegas como secta dentro de las comunidades judías. A medida que esta secta fue desarrollando su propia vida en el entorno urbano, absorbió indudablemente muchas de las formas de pensar, y adoptó como propias muchas de las formas de amoldarse a la cultura pluralista en torno a ella que otras generaciones de judíos habían aprendido. Pero en muchos lugares —incluyendo todas aquellas congregaciones fundadas por Pablo y sus asociados, que son los que mejor conocemos —muy pronto se hicieron independientes en identidad y organización. El mismo libro de los Hechos nos muestra la institución común que hizo posible esa indepen-

5. Véase de Reuven Kimelman, «*Birkat Ha-Minim* y la Ausencia de Pruebas de una Oración Judía Anti-Cristiana en la Antigue-dad Tardía», en E.P. Sanders, ed., *Auto-Definición Judía y Cristiana*, vol. 2: *Aspectos del Judaísmo en el Período Greco-Romano* (Filadelfia: Fortress Press; London: SCM Press, 1981), pp. 226-244.

dencia, y las cartas del Nuevo Testamento al igual que la arqueología, confirman el hecho: la casa particular de una familia.

La Familia

Los primeros capítulos de los Hechos describen a los cristianos de Jerusalén como judíos muy observantes, centrando gran parte de sus actividades en el Templo. Pero algunos detalles mencionados en las historias revelan que la vida distintiva de los grupos cristianos continuaba en las casas privadas (p. ej., Hechos 2:46; 12:12). Este era aún más claramente el caso en las ciudades de la Diáspora. Así en Corinto, Pablo se instala primero en casa de los fabricantes de tiendas, Aquila y Priscilla, más tarde con un tal Tito Justo, cuya «casa estaba al lado de la sinagoga» (Hechos 18:2-3, 7). No sólo se trataba de misioneros itinerantes que además se alojaban en tales casas. En varios lugares de sus cartas, Pablo envía saludos a o de «la asamblea» o «reunión» (*ekklesia*) en la casa de alguien. «La iglesia» (como generalmente traducimos *ekklesia*) en cada ciudad consistía pues de manera peculiar en una serie de pequeñas células que se reunían en varias casas privadas. Allí donde los cristianos tenían la suerte de encontrar un converso o simpatizante que podía permitirse tener una casa más espaciosa, todas las células de una ciudad se reunirían para adorar e instruirse (I Cor. 14:23; Rom. 16:23). Con el tiempo, la casa podía ser regalada, vendida, o legada a una comunidad cristiana que allí se reuniera. La construcción cristiana más antigua identificada por los arqueólogos, una casa del siglo tercero en la ciudad romana de guarnición llamada Dura Europos es un ejemplo, remodelado para uso exclusivo de la secta, no mucho antes de que la ciudad fuese destruída. Este fue un modelo seguido habitualmente por los cultos nuevos en una ciudad; el Mitreo de Dura tuvo una historia similar, aunque más amplia y complicada. Lo mismo que la sinagoga de Dura y varias otras sinagogas antiguas, descubiertas en años recientes.

La casa familiar ofrecía evidentes ventajas a una secta que se trasplantaba a una ciudad. Proporcionaba un mínimo de intimidad en un ambiente en el que la mayor parte de la vida era pública, y era un lugar estable donde el grupo podía reunirse y llevar a cabo sus propios rituales especiales —aunque no tan aislada para evitar que vecinos curiosos pudieran darse cuenta de lo que allí ocurría, o que el pueblo no iniciado atisbara en su interior y se sintiera quizás ofendido si los «carismáticos» perdían el control (I Cor. 14:23). El padre de familia se convertía de hecho en el jefe del grupo, ofreciendo no sólo el lugar, probablemente ayuda financiera, y también protección. Jasón, por ejemplo, se constituye en fiador, asegurando el buen comportamiento de sus huéspedes en Tesalónica

(Hechos 17:9). Aquí vemos en acción una variante del arreglo omnipresente en la sociedad de los griegos así como en las ciudades latinas: patrón y clientes, vínculos de mutua ventaja que unen social y económicamente a gente de rango superior a un variado grupo de subordinados. ¿Qué obtenía el patrón a cambio? Principalmente, honor, un preciado bien en la antigua sociedad, como lo hemos visto. De aquí las inscripciones que aún existen de antiguas salas de reuniones conteniendo promesas de erigir una estatua al benefactor del club, o concediéndole una corona dorada, o el perpetuo derecho del «primer sitio» en los banquetes del club —hay un ejemplo de tal promesa de corona y *proedria* hecha por una sinagoga en Focea a un pagano generoso[6]. Pablo tiene que recordar a los cristianos de Corinto que concedan la conveniente deferencia a los patrones como Estéfanas. Pero hay otras nociones de honor y otras clases de jefes en los grupos cristianos, y Pablo menciona a «todos los colaboradores y trabajadores» que están con Estéfanas (1 Cor. 16:15 sigs.)

El hecho de que los grupos cristianos se injertaban a menudo en las familias, influyó la forma en que crecieron. Los Hechos hablan a menudo de alguien que se convierte con toda su familia. Eso no ocurría siempre; el esclavo Onésimo se convirtió, tan sólo después de huir de su amo cristiano, Filemón. Había cristianos que tenían esposas paganas (1 Cor. 7:12-16; I Pedro 3:1 sigs.) así como esclavos de amos paganos (I Pedro 2:18-20; Hipólito, *Tradición Apostólica* 15, Botte). En todo caso, la familia tenía su propia red de conexiones naturales, dentro y fuera: parientes, amigos entre los de igual categoría social que sus miembros, conexiones patrón-cliente con otros, arriba y abajo en la escala social, afiliaciones de comercio o artesanía. A lo largo de tales líneas se movían las noticias sobre la nueva fe, curiosidad y atracción a ella.

La contrapartida de esas provechosas conexiones era que el grupo cristiano de la familia de Estéfanas o Cayo estaba comprometido de múltiples formas en la sociedad dominante de la polis. A veces, tal compromiso producía conflictos que no surgían, o al menos no eran tan graves, entre los seguidores de Jesús en las poblaciones judías. Los lazos de amistad representaban invitaciones a cenar. Quizás se serviría carne; no sólo no autorizada por la ley judía, sino comprada en los mercados públicos y por tanto, probablemente suministrada por uno u otro de los templos de la ciudad: restos de los sacrificios a algún dios. Antiguamente, muchos de los carniceros eran sacerdotes, y viceversa. ¿Podían comerlo los cristianos? ¿Comerlo sería idolatría? Una clara división en Corinto fue la causa de que uno de los jefes escribiera a Pablo (1 Cor. 8-10). La cuestión estaba aún viva en la provincia de Asia a finales del siglo; el profeta Juan lo

6. *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes* (1906-), 4:1327.

tomó muy en serio y no le habría gustado la complicada solución de Pablo (Ap. 2:14, 20). Desde luego, puntos como éste habían enfrentado durante generaciones a las comunidades judías en las ciudades paganas, y los judíos urbanos idearon varias formas de participar, en casos de necesidad, en la vida de la ciudad mientras protegían la identidad e integridad de su fe y su comunidad. Incluso dentro de estas comunidades judías establecidas, había desacuerdos y diferencias de una ciudad a otra.

Pero un entusiasmo escatológico como el que motivó a los nuevos seguidores de Jesús es algo que raramente hemos encontrado en los escritos judíos de las ciudades griegas. Parece haber producido una disposición entre los apóstoles hacia las ciudades, de modificar, ignorar o descartar las normas judías ordinarias para los prosélitos, y eso requería repensar completamente el tema de los límites entre «el Pueblo de Dios» y «el mundo». Los más vehementes argumentos giraban confusamente en torno a Pablo y sus asociados, pero seguramente no eran los únicos en plantear estas cuestiones.

La estructura familiar en sí, y las formas en que la gente consideraba a la familia, contenían de múltiples maneras el potencial de conflicto moral entre los cristianos. Aristóteles, tal como lo vimos en el capítulo 1, tomó la familia como un paradigma del orden político. Como la misma polis, está constituida por gentes de diferente rango. Algunos están hechos para gobernar (varones libres, propietarios, padres), otros para servir (mujeres, niños, esclavos). La equidad en transacciones entre tales rangos no es igualdad, sino adecuada proporción. Aristóteles expresaba así sistemática y sucintamente lo que era creencia común (al menos entre los que gobernaban, que eran también quienes escribían los libros) en su época. Los mismos sentimientos fueron repetidos y difundidos por filósofos después de él, y en los tiempos romanos, eran tópicos que se encontraban en manuales de filosofías. Las gentes creían que trastocar el orden del hogar era perturbar a la sociedad entera.

Pero cuando los conversos fueron iniciados en el grupo cristiano, podían oir la extraña proclamación de que al quitarse su ropa, se habían «despojado del hombre viejo» que estaba dividido de esas formas, «vistiéndose» en su lugar «del hombre nuevo, Cristo», en quien «no existe esclavo ni libre, ni judío ni griego, ni hombre ni mujer» (Col. 3:9-11; Ef. 4:22-24; Gal. 3:27 sig.) ¿Qué podía significar aquello? Las mujeres jugaban un importante papel en la misión, patrocinio y mando de los grupos Paulinos, y ese pudo bien ser el caso en las otras misiones urbanas, de las que sabemos mucho menos. En Roma, por ejemplo, había una tal Junia que, con Andronico (¿su marido?) estaban «en primera fila entre los apóstoles» (Rom. 16:7). ¿Deben seguir siendo sumisas, después de todo, tales mujeres? Si Filemón accediese a la petición de Pablo y recibiera de nuevo a su esclavo escapado, «ya no como un esclavo, sino más que un

esclavo, como un amado hermano— en especial para mí, pero aún más para tí: en la carne y en el Señor» (Filemón 26, mi trad.), ¿cuál sería ahora la condición de Onésimo? Que estas cuestiones eran reales y problemáticas, queda claro partiendo del hecho de que, en la segunda generación, los jefes escribían cartas en nombre de Pablo y Pedro y otros, recalcando de nuevo las viejas normas aristotélicas: «Esposas, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor...

Esclavos, obedeced en todo a aquellos que son vuestros amos terrenales» (Col. 3:18-4:1; Ef. 5:22-6:9; 1 Pedro 2:18-3:7).

Asociación de Culto

Obviamente la asamblea cristiana no era simplemente idéntica a la familia en la que se injertaba. Con sus reuniones regulares, su fuerte sentido de identidad, sus comidas especiales, tenía el carácter de una asociación voluntaria, un club. Los clubs eran muy populares en las ciudades romanas y griegas —para todos, salvo para las autoridades romanas, cautelosas con las reuniones privadas, donde se podían incubar las conspiraciones. El objetivo de los clubs era básicamente el de la convivencia, especialmente para la gente de intereses u ocupaciones semejantes. Las gentes de menos recursos formaban sociedades para proveer lo preciso para sus funerales. Las leyes imperiales contra las asociaciones exceptúan a tales sociedades de seguro funerario, lo mismo que a las antiguas asociaciones religiosas establecidas. Los grupos cristianos, que no eran ni antiguos ni establecidos, y sus reuniones privadas y extraños rituales, tenían más probabilidades de levantar sospechas sobre su moralidad y sus intenciones políticas.

Los grupos cristianos eran evidentemente una clase especial de club; después de todo, a los nuevos miembros se les admitía sólo mediante una especie de *iniciacion*. De hecho, casi todos los clubs contemporáneos eran religiosos en algún sentido: dedicados a un dios o dioses, cuyas fiestas se celebrarían con un ceremonial propio. Y existían asociaciones especiales de devotos de los grandes dioses de los misterios iniciáticos —Demetrio y Perséfona, Isis y Sarapis, Dionisio y el resto. No obstante, ser iniciado en uno de esos cultos no suponía de ordinario convertirse en miembro de una asociación. Tales asociaciones de culto eran sociedades profesionales de sacerdotes y otros funcionarios empleados por los cultos, o sociedades honorarias de personas especialmente dedicadas a los dioses, quienes así participarían en los más importantes espectáculos públicos de los cultos —festivales, procesiones, representaciones teatrales, etc.— o proveer lo necesario para el mantenimiento de los templos y su personal. La iniciación cristiana, que convertía a los bautizados en «hijos de Dios» y hermanos y hermanas entre sí, era diferente.

Las asociaciones cristianas eran distintas en otro aspecto, particularmente importante para nuestro tema actual. Los cultos religiosos en la antiguedad tenían escasa relación directa con la ética. A veces las reglas anunciadas para la participación en un culto, reflejaban valores morales ordinarios, tendiendo así a confirmarlas: «Que todos los que entren en esta casa, hombres y mujeres, libres y esclavos, juren por todos los dioses que son conscientes de no ejercer ningún tipo de ardides contra hombre o mujer, que no conocen o hacen ningún tipo de hechizo maligno, o perverso encantamiento contra personas, filtro amoroso, abortivo o contraceptivo, ni ningún otro medio de infanticidio, que no han realizado, ni aconsejado o ayudado a otros a realizarlos, y que no han engañado a nadie»[7].

Existe muy poca constancia de que los cultos se empeñaran en establecer o reformar normas morales, o instruir a sus adeptos en principios éticos o normas de conducta. Tal instrucción más bien pertenecía, como lo vimos en el capítulo 2, a las escuelas de filosofía y retórica, y al discurso público de filósofos y oradores. Los grupos cristianos mismos se preocuparon de la conducta de sus miembros, desde el principio; en este sentido, se ha apuntado que pudieron parecer más una escuela que un culto.

Escuelas Cristianas

La obra más antigua de literatura cristiana que poseemos es una exhortación moral de Pablo enviada por carta a los recientes conversos que había dejado en Tesalónica[8]. Con similar frecuencia que en la literatura exhortativa de la antiguedad, pagana, judía o cristiana, gran parte de la carta consta de recordatorios, recalcando las cosas que los lectores ya saben. Algunas de estas cosas las conocen porque las han experimentado: la llegada de Pablo entre ellos, su propia conversión, algunos problemas subsiguientes, y la visita de Timoteo. Otras las conocen porque cualquiera con sentido común las sabía: por ejemplo, era bueno que las gentes como ellos vivieran una vida tranquila, sin meterse en otros problemas que los propios asuntos. Pero además, Pablo y sus compañeros escritores recuerdan a los cristianos de Tesalónica: «Os dimos ciertos preceptos por causa del Señor Jesús» (1 Tes. 4:2, mi trad.), de los cuales pasan a dar algunos ejemplos. Parece pues, como si el proceso de conversión representara ya (la carta fue escrita no más de 20 años después de la crucifixión de Jesús) alguna instrucción espe-

---

7. Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Ecole Française d'Athènes: Travaux et Memoires..., 9; Paris: Boccard, 1955), No. 20; mi trad.

8. Para una exposición completa de 1 Tesalonicenses desde esta perspectiva, véase el volumen de la Biblia Anchor sobre las cartas tesalónicas por Abraham J. Malherbe. Véase también la primera parte del capítulo 5, que sigue.

cífica. Y esa instrucción incluía no sólo las especiales creencias de la secta cristiana, sino también «cómo os habéis de conducir [lit. «caminar»] y agradar a Dios» (1 Tes. 4:1). Además, la misma regla que Pablo cita aquí, que tiene que ver con el matrimonio (v. 4), él comenta y expone en una carta dirigida a otra congregación (1 Cor. 7:2)[9]. Al menos entonces, en el círculo de Pablo y sus asociados había alguna consistencia en tal instrucción de un lugar a otro. Pablo pudo así elogiar al grupo de Corinto por adherirse a «las tradiciones» que él les había «entregado» (1 Cor. 11.:2), aunque no encontrara otros aspectos de su conducta dignos de alabanza (1 Cor 11:17), y de hecho, no acordes con otras tradiciones que él igualmente les había transmitido (v. 23).

Los «preceptos» usados por los jefes Paulinos en su instrucción y advertencias incluían, además de tales reglas como la citada en 1 Tesalonicenses 4:4, dichos de Jesús empleados del mismo modo. Por tanto cuando se enfrentaban a una cuestión sobre el divorcio, Pablo dice: «Yo mando —o mejor, no yo, sino el Señor— que una mujer no se separe de su marido... y un hombre no se divorcie de su esposa» (1 Cor:10, mi trad.). El verbo traducido como «mandar» (*parangellein*) es afín al nombre traducido como «precepto» (*parangelia*) en 1 Tesalonicenses 4:2. Conocemos el precepto sobre divorcio también de los Evangelios Sinópticos (Mc. 10:2-9; Mt. 19:9; Mt. 5:31 sig. = Lc. 16:18). Las pequeñas variaciones en la regla de un lugar a otro demuestran que los diversos grupos cristianos se encargaron de ponerlo en práctica, pero encontraron que requería interpretación y ajuste. (Es de notarse que Pablo también restringía la aplicación en 1 Cor. 7:11). Así que hay una buena razón para suponer que los dichos de Jesús, que se prestaban a ser aplicados como reglas, fuesen tan utilizados en muchos y diversos círculos del movimiento cristiano primitivo. De hecho, ésa es indudablemente una razón por la que los dichos de Jesús fueron coleccionados y en último término escritos. Por lo menos conocemos dos de las colecciones primitivas: una recopilada antes del último cuarto del siglo primero y empleada tanto por Mateo como por Lucas, la otra, hecha probablemente durante el siglo segundo y ahora conocida como *El Evangelio de Tomás*. Otros fragmentos y trozos han sobrevivido en papiros, y los autores cristianos antiguos a menudo citan dichos que, de otro modo serían desconocidos. Estos hechos sugieren la posibilidad de la existencia de muchas colecciones similares, orales o escritas[10]. La exis-

9. Para una discusión de este precepto y sus diferentes aplicaciones en las dos cartas, véase de O. Larry Yarbrough, *«No como los Gentiles»: Reglas del Matrimonio en las Cartas de Pablo* (SBL Dissertation Series, 80; Atlanta; Scholars Press, 1985).

10. La más extensa colección de dichos no canónicos de Jesús publicados hasta ahora, recogidos de la antigua literatura, puede adquirirse en las colecciones: SBL Sources for Biblical Study (Scholars Press), editada por William Stroker.

tencia de estas colecciones es en sí misma evidencia de la instrucción ética en las comunidades cristianas.

Del segundo siglo tenemos una más clara evidencia de la instrucción regular de los conversos. Por ejemplo, hacia la mitad del siglo se recopiló una especie de manual para ministros de la iglesia, utilizando fuentes más antiguas, y presentado bajo el título *La Enseñanza [Didache] de los Doce Apóstoles*. Antes de bautizar, manda: «Dad instrucción pública sobre todos estos puntos [es decir, los preceptos de los capítulos anteriores]» (7.1)[11]. Los entendidos consideran que ya se utilizaban partes importantes de la normativa de la *Didache*, quizás en Siria, en el primer siglo, pero no se sabe con certeza a partir de qué momento incluyeron la instrucción prebautismal. En Roma, antes de finalizar el segundo siglo, tal instrucción se había vuelto muy complicada. Sabemos esto por un documento llamado *La Tradición Apostólica*, realizado a principios del siglo tercero por un tal Hipólito. Indignado por haber sido rechazado para el oficio papal, Hipólito escribió *La Tradición Apostólica* para demostrar los excelsos valores morales que él consideraba que la iglesia rehusaba. Muchos estudiosos consideran que, cuando apenas se le podía considerar un informador objetivo, la *Tradición* sí representa en realidad la práctica, o al menos el ideal de los cristianos romanos ortodoxos en la última parte del siglo anterior. La *Tradición Apostólica* ordena que «aquellos que se presenten por primera vez a escuchar la Palabra han de ser traídos ante los maestros» para examen (15, ed. Botte, mi trad.). Después de una exploración inicial, tienen que ser instruídos de forma regular durante tres años, antes de ser admitidos al bautismo (17), y durante el «catecumenado» (según la palabra griega para «persona en proceso de instrucción») su conducta es cuidadosamente supervisada.

Existe evidencia en la primitiva literatura no sólo de la ética y de otra instrucción de los conversos, sino también de la actividad «especializada» que tropieza con el desarrollo de la ética cristiana. Es decir, existen indicios de que muchos de los jefes del nuevo movimiento estaban familiarizados con las tradiciones morales explícitas y los métodos de conservación que prevalecían en su medio ambiente cultural. Por ejemplo, en la colección de sentencias de Jesús usadas por los escritores «Mateo» y «Lucas», comúnmente llamados «Q», aparecen muchas características de la tradición sapiencial de los escribas. Esto es aparente en muchas de las formas de los dichos particulares —parábolas, aforismos, proverbios, etc.— y también en cosas tales como el uso de ejemplos fuera de la historia de Israel y de la escritura —Noé, Jonás, Salomón, David. Claro está

11. Trad. por Cyril C. Richardson, *Padres Cristianos Primitivos* (Library of Christian Classics; Filadelfia: Westminster Press, 1953).

que al menos algunos de estos dichos fueron pronunciados sin lugar a dudas por Jesús, y él mismo puede haberlos considerado como parte de la tradición sapiencial. Los antiguos no hacían necesariamente una clara distinción entre «sabiduría» y «profecía», como hacen hoy las autoridades en la materia. En todo caso, algunos de los seguidores de Jesús ciertamente vieron en él un sabio según el modelo que les era familiar, y transmitieron sus sentencias en formas ajustadas a esa imagen. El hecho de que algunas de estas sentencias aparezcan en más de una versión en los Evangelios y otra literatura cristiana primitiva, da a entender más aún que los jefes del nuevo movimiento cristiano no sólo los memorizaban y repetían, sino que también trabajaban en ellos, revisándolos y adaptándolos a las cambiantes circunstancias de la secta. Con frecuencia tales interpretaciones se hicieron sin duda de forma extemporánea, pero hay indicios a veces de una exposición deliberada, «especializada»: por ejemplo, las tres versiones de la «Parábola de la Gran Cena» en los Evangelios de Lucas y Mateo, y en el *Evangelio de Tomás*. Otro ejemplo, aparte de la colección «Q», es la interpretación de la Parábola del Sembrador, aplicándola a la experiencia de los seguidores de Jesús después de convertirse en una secta de activo proselitismo (Mc 4:13-20 y anál.).

Tal conservación y (re)interpretación de las palabras de los sabios fue parte de una vocación clásica del «escriba», que, según Ben Sira, «deberá buscar la sabiduría de todos los antiguos, y se interesará en las profecías; preservará el discurso de hombres notables y se empapará de las sutilidades de las parábolas (Sirac 39.1s.) Los autores de los Evangelios continuaron con esta actividad interpretativa; es especialmente claro en Mateo. Por buenas razones, los comentaristas han considerado que el símil del escriba ideal en Mateo 13:52 es un exacto autorretrato del mismo autor: «El sabio adoctrinado en lo referente al reino de los cielos, es como un jefe de familia, que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas antiguas».

Existe una abundante evidencia, no sólo en los Evangelios, sino también en otros tipos de literatura cristiana primitiva, de que los primeros cristianos se apropiaron tradiciones aprendidas sobre instrucción y consejo moral. Las cartas de Pablo contienen a veces exposiciones de textos bíblicos tan sutiles que uno se pregunta cuántos de los conversos paganos en sus congregaciones entendían realmente el silogismo. Por ejemplo, 1 Corintios 10:1-13 es un midrash detallada y cuidadosamente construido en el texto, «Y se sentó el pueblo para comer y beber, y se levantó después para divertirse» (Ex.32:6). Para apreciar su arte y su lógica, el lector necesita un conocimiento detallado de la historia bíblica de la permanencia de Israel en el desierto tras el éxodo, sobre todo ciertos acontecimientos contenidos en Números, y darse cuenta también de la amplia gama de formas que el verbo «divertirse» tiene en la escritura. La Carta de Santiago, un ejemplo más general de literatura exhortatoria, está llena de analo-

gías, tanto de tradiciones judías como paganas, de instrucción moral. El hilo que une sus admoniciones un tanto eclécticas, es una serie de alusiones al Levítico 19 —un capítulo que fue empleado con un fin similar, no sólo en las posteriores tradiciones rabínicas, sino también en parte de la literatura moral greco-judía aproximadamente contemporánea de Santiago[12]. Es evidente que los primeros maestros cristianos adoptaron a veces las obras judías «recicladas» de instrucción o exhortación moral. Los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es otro ejemplo de tal adaptación. En su forma presente, es una obra cristiana de fecha incierta, pero ha incorporado claramente una gran cantidad de interpretaciones moralizantes judías de las historias bíblicas de los Patriarcas.

Pero no sólo fue la erudición judía lo que influyó en el pensamiento ético cristiano. Las obras que se acaban de citar, Pablo, Santiago, y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, manifiestan todos ellos una familiarización con la clase de temas que se discutían en las escuelas filosóficas y retóricas griegas y con los regímenes de enseñanza que tales escuelas empleaban. En diversos grados, lo mismo puede decirse de gran parte de la literatura cristiana primitiva. El conocimiento de los convencionalismos retóricos es más obvio en tales composiciones relativamente refinadas como la Carta a los Hebreos, o incluso 1 Pedro. Los autores posteriores se esfuerzan en manifestar con más transparencia su educación. Algunos de los apologistas de los siglos segundo y tercero, como el escritor latino Minucio Felix, obviamente tuvieron una educación literaria, y los grandes humanistas alejandrinos Clemente y Orígenes, escriben como intelectuales seguros de sí mismos. En el caso de los escritores del primer siglo, como Pablo, es difícil saber si las analogías que descubrimos entre sus obras y las tradiciones de las escuelas son el resultado de su superior educación esencial, o si tal conocimiento representa el descubrimiento de la cultura popular por las tradiciones de élite. Sabemos de hecho que miles de gentes acudían a escuchar los discursos de un orador famoso, y con mucha frecuencia, lo que oían era un discurso sobre un tema ético (véanse, por ejemplo, los temas tratados en los discursos de Dión Crisóstomo, convenientemente reunidos en la Biblioteca Clásica Loeb). Nadie hasta hoy ha tratado de medir la influencia de la retórica en el gusto y valores morales de los residentes incultos de la ciudad greco-romana, pero al menos era un medio por el que tenían acceso a algunos de los lugares comunes de esas «grandes tradiciones» consideradas en el capítulo 2. Además, dado el entrelazamiento de las tradiciones romanas y griegas con las tradiciones interpretativas típicamente judías que hemos visto en muchos de

12. Véase de Luke T. Johnson, «El Uso del Levítico 19 en la Carta de Santiago», *JBL* 101 (1982), 391-401; P.W. van der Horst, *Sentencias de Seudo-Focílides* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 4; Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 66-67.

nuestros documentos cristianos primitivos, es muy probable que los jefes cristianos recibieran algunas de estas tradiciones ya unidas por los moralistas judíos de las ciudades de la Diáspora. Ciertamente Filón no fue el único intelectual judío que se esforzó en esa tarea.

Antes del siglo segundo, la clase de actividad intelectual que se puede deducir de indicios más antiguos, se fue convirtiendo en institucional —por ejemplo, la instrucción de los nuevos conversos. En Roma sabemos de cierto número de individuos que instruyen regularmente a círculos de investigadores, muy en la línea de Musonio Rufo o Epicteto, y probablemente en consciente imitación de tales filósofos. Tal es ciertamente el caso de Justino, y a su vez de su antiguo discípulo Tatiano, a pesar del estudiado desdén de este último por los valores griegos. Otro ejemplo famoso es el del místico platónico cristiano, Valentino, cuyas especulaciones «gnósticas» pronto le condujeron a ser atacado como hereje por los principales jefes de la iglesia. El régimen de las diversas escuelas no permitía definir o hacer respetar una ortodoxia. A la larga, los obispos establecerían sus propias escuelas.

El nacimiento de la erudición cristiana fue un importante medio por el que la secta contracultural de los seguidores del Mesías crucificado, se equipararía con el tiempo a la nueva sociedad que se formaría hacia finales de la época antigua. Parece que desde el principio hubo jefes en la secta que pudieron, consciente o inconscientemente, enlazar las reflexiones religiosas y morales del movimiento cristiano con las Grandes Tradiciones, tanto judías como gentiles. Con el paso del tiempo, la herencia greco-romana se convirtió naturalmente en la más dominante, pero la judía era tan integral a las primitivas formas de la secta, que no pudo ser del todo repudiada. Aún en ocasiones en las que los jefes de la iglesia expresaron una gran hostilidad hacia los judíos, las formas heredadas de interpretación bíbliica siguieron teniendo influencia, y algunos sabios cristianos —por ejemplo Orígenes, Jerónimo, Afrahat— siguieron aprendiendo y discutiendo con maestros judíos. Pero antes de ese tiempo, la forma esencial del discurso moral cristiano ya se había establecido, y era muy diferente del que se estaba formando en aquel entonces en las academias rabínicas (sobre éstas, ver final del capítulo 3).

La Iglesia

Algo nuevo estaba surgiendo en las casas de las familias donde se reunían los creyentes en «Jesús el Cristo», en las asambleas por toda la ciudad para celebrar la Cena del Señor, que a veces eran posibles gracias a un rico padre de familia, en los reducidos círculos de catecúmenos que eran instruidos por un «filósofo» cristiano. Eso nuevo era lo que llamamos «la iglesia», pero no es fácil definirla o determinar su novedad. Poseía

todas las connotaciones de antiguedad que en ella veían los observadores del primer siglo: una secta judía, reuniones en casas de familia, culto de iniciación, una escuela. Con todo, era más que la suma de todo eso, y diferente de la simple síntesis de sus tendencias contradictorias.

No es sólo nuestra ignorancia y el distante ángulo de visión lo que hace problemática una definición de la iglesia; a los mismos cristianos de los primeros tiempos les resultaba enormemente difícil tan sólo el hecho de decidir lo que era su movimiento, y lo que debería llegar a ser. Desde entonces había diferencias no sólo de opinión, sino de la estructura misma del movimiento, y tanto en el Nuevo Testamento como los posteriores documentos cristianos, existen indicios de colisiones entre los diferentes grupos y las diferentes maneras de interpretar lo que era el cristianismo. Pero esos mismos conflictos traicionan una de las peculiaridades de la iglesia entre otras organizaciones y movimientos antiguos: un cierto impulso interno hacia la unidad e incluso uniformidad de fe y conducta. El impulso siempre era frustrado; cuando se logró la uniformidad, fue generalmente a costa de la exclusión o cisma o supresión. Pero el impulso persistía.

Esta extraña y obstinada convicción de que el movimiento cristiano era, o debía ser, uno y el mismo en todos los lugares, muy probablemente se derivó de algún modo de su origen como secta mesiánica judía. Israel era uno, como su Dios era uno, y la experiencia de la Diáspora sólo realzó la importancia de ambas creencias. Pero la secta de Jesús convenció de que el profeta crucificado en Jerusalén era el Mesías de Dios, y que su resurrección marcaba el comienzo de la nueva era del reino de Dios, creada como misión de última oportunidad que se daba a conocer a todos. Para algunos de estos misioneros, «todos» incluía no sólo a los judíos en cualquier parte donde viviesen, sino también a los gentiles, ya que la nueva era sería un nuevo comienzo para la humanidad. Su ceremonia de iniciación estaba llena de alusiones a los relatos de la creación, del paraíso y de la caída; a veces llamaban a Cristo «el hombre nuevo» o «el último Adán». Así las imágenes de unidad que habían servido y configurado a Israel se transmutaban ahora para servir a un movimiento cuyas fronteras cruzaban la línea entre Judío y Gentil, que querían ser, en los momentos en que su imaginación era sumamente audaz, no sólo el único pueblo de Dios, sino también la nueva humanidad.

Los símbolos cristianos de unidad no son nuestro tema inmediato; nos interesa la forma en que estas creencias se encarnaron en las formas sociales de la iglesia y en sus expectativas sobre la conducta de los miembros. Al principio sí encontramos jefes que afirman la unidad deseada como garantía de conducta. Pablo, o quizás un discípulo más «conservador», que se encargó de la edición de su carta, pudo insistir en que las mujeres se callaran en las reuniones, «como en todas las asambleas [*ekklesiai*] de los

santos» (1 Cor. 14:33). Un poco antes en la misma carta, Pablo insiste en las mujeres profetas, no que deban estar calladas, sino sólo que cubran sus cabellos. Era inadmisible para ellos tener el cabello corto o sin cubrir, lo mismo que para los hombres en circunstancias semejantes tener el cabello largo. Si este argumento no convence a alguno, (¡ningún lector moderno ha entendido esto nunca!), añade: «No tenemos tal costumbre, ni tampoco las asambleas [*ekklesiai*] de Dios» (1 Cor. 11:16, mi trad.).

El simple hecho de que las gentes como Pablo, sus asociados, y a veces sus adversarios, hacían largos y difíciles viajes de ciudad en ciudad para visitar nuevamente a las comunidades cristianas, y que cuando no podían hacerlo enviaban cartas, instruyéndoles y exhortándoles sobre cómo debían vivir, también da testimonio de la importancia del peculiar anhelo cristiano de unidad. Algunas otras clases de cartas muestran la misma tendencia. Aún en el Nuevo Testamento, hay cartas que fueron proyectadas como «encíclicas», para circular a varios lugares. Primero Pedro se dirige a «los exiliados de la Dispersión en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» —aquí queda de manifiesto la adopción del lenguaje judío y la transmutación de la experiencia inmigrante, como también, aunque más universal y metafóricamente, en las Cartas de Santiago. El Apocalipsis de Juan es una carta dirigida a «las siete *ekklesiai* que se encuentran en [la provincia romana de] Asia (Ap. 1:4). Un poco antes, un discípulo de Pablo había escrito una carta, que probablemente circuló a algunas de esas mismas iglesias la conocemos como «Epístola a los Efesios». La carta a los Hebreos es un «discurso exhortatorio» (*logos parakleseos*, 13:22) enviado como carta.

Hacia finales del primer siglo, la iglesia en Roma escribió una larga carta (llamada *1 Clemente*) a los cristianos de Corinto, que contenía una exhortación moral general y una advertencia específica sobre el gobierno de la iglesia. La carta cita las cartas de Pablo como precedente para esta intervención en los asuntos de otra comunidad. Estos ejemplos podrían multiplicarse.

El sentido de identidad extralocal de las «asambleas» o pueblo de Dios, tenía consecuencias tanto a largo plazo como inmediatas para el carácter distintivo del Cristianismo. A corto plazo, generaba una presión hacia la imposición, o intento de imposición de una conformidad que no era habitual en los cultos greco-romanos ni tampoco, hasta donde podemos saberlo por los documentos, en el judaísmo de la Diáspora. Por otro lado, producía en muchos de los nuevos cristianos un sentido de pertenencia a una asociación, de hecho una hermandad, que se extendía más allá de los límites de cualquier otro grupo o asociación del tiempo que conocemos, salvo quizás las sinagogas mismas. Este sentido se convertía en una experiencia auténtica de múltiples y pequeñas formas prácticas. Un viajero que va a una ciudad lejana, provisto de sólo una carta de recomendación

de un reconocido Jefe (como hizo Pablo por Febe, Rom. 16:1 s.), podía encontrar allí no sólo simples amigos, sino «hermanos y hermanas», dispuestos a ofrecerle hospitalidad. Estos hermanos y hermanas podían incluso estar dispuestas a ofrecer apoyo y ayuda en caso de problemas, por ejemplo, un conflicto con las autoridades. El satírico pagano Luciano describe jubilosamente todo aquello que hacían los cristianos por un profeta itinerante, un Peregrino Proteo, como ejemplos de lo que Luciano consideró su ingenuidad. Cuando Peregrino fue encarcelado, los cristianos del lugar no sólo hicieron esfuerzos extraordinarios para ayudarle, sino que «incluso vino gente de las ciudades de Asia, enviadas por los cristianos que se habían hecho cargo de los costes, para socorrer y defender y alentar al héroe». Luciano aprendió que hacían tales cosas porque «su primer legislador les convenció de que todos son hermanos entre sí, después de que ellos habían desobedecido de una vez para siempre, negando a los dioses griegos, adorando al sofista crucificado, y viviendo bajo sus leyes (*El Paso de Peregrinos* 13)[13].

A largo plazo, el impulso cristiano hacia la unidad y hacia la universalidad daría a la iglesia una estructura casi imperial. De nuevo, esto no fue el resultado de muchos avances, algunos simbólicos, otros prácticos. La aparición de un sólo «supervisor» (*episkopos*, de aquí la palabra «obispo») en cada ciudad, sustituyendo a la organización anterior, menos precisa, como la de las comunidades judías, con consejos de ancianos, coincidía en el siglo segundo con un interés creciente en controlar los movimientos discordantes de doctrina y práctica. Ignacio, el obispo de Antioquía, aún al tiempo de ser trasladado a Roma para ser juzgado y, cuando esperaba y deseaba la muerte, dirigió una campaña, por carta y en persona, a todas las ciudades de Asia, con el fin de hacer reconocer en cada lugar la autoridad de un solo obispo. La unidad de cada iglesia en cada ciudad (y en las poblaciones dependientes de ella) debe hallarse en un sólo ministerio, el del obispo, y por otra parte la unidad de la iglesia universal debe estribar en la solidaridad de todos esos obispos locales. Los grandes concilios ecuménicos de los subsiguientes siglos de controversia doctrinal, materializaron el desarrollo ulterior de la visión de Ignacio, pero también manifestaron la dificultad de su proceso.

La iglesia como imperio fue también sugerida por su propia experiencia de oposición a las estructuras de gobierno provincial de Roma. Esto lo vemos muy claramente en dos clases de literatura cristiana primitiva, los apocalipsis y los martirologios. En ambos, las antiguas imágenes de luchas cósmicas entre el dragón del caos y un Dios de orden, reaparecen para ilustrar una guerra de los representantes de Dios y el pueblo contra

---

13. Trad. por A.M. Harmon, *Luciano, con una Traducción Inglesa*, vol. 5 (Loeb Classical Library; Londres: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).

Roma. La imaginería mítica misma hizo aparecer a ambos bandos más monolíticos de lo que eran en realidad. Irónicamente, nuestra tendencia a imaginar que el imperio romano bajo emperadores como Domiciano, era un gobierno totalitario, al igual que los estados policiales del siglo veinte, es posible precisamente gracias a estas imágenes apocalípticas. Las verdaderas dificultades experimentadas por los cristianos eran mucho más locales, ocasionales e irregulares. En aquel tiempo, a mediados del siglo tercero, cuando el emperador se dió cuenta de que el cristianismo era una verdadera amenaza al orden público y se encargó de romper su organización, carecía de medios efectivos para llevarlo a cabo. Los emperadores más efectivos se propusieron emprender la reforma del gobierno provincial para establecer un control más uniforme y centralizado; para más ironía, un desarrollo de alguna manera análogo se estaba efectuando entre los obispos. En el tiempo en que Constantino decidió unirse a los cristianos, las dos organizaciones de extensión imperial, la iglesia de Cristo y el estado romano, estaban juntos. El procaz panegírico de Eusebio sobre Constantino y los primitivos mosaicos bizantinos de Cristo como *pantokrator*, emperador del universo, son dos testimonios del triunfalismo cristiano que siguió a la unión de los dos imperios. La *Ciudad de Dios* de Agustín amortigua en cierto grado ese triunfalismo y habla extensamente de la paradoja de las dos comunidades que viven juntas sobre la tierra.

5
LA GRAMATICA DE LA MORAL CRISTIANA PRIMITIVA

En el capítulo anterior, hemos visto cómo a través del tiempo, los escenarios y estructuras de varios círculos del movimiento cristiano primitivo se fueron modificando a medida que éste evolucionó, e influyeron en las formas en que los cristianos interpretaron sus tareas morales. No sólo las posibilidades concretas de lo que podían hacer, sino también de su misma percepción de lo que debía de hacerse, dependía en cierto grado de los lugares en los que se hallaran en la desigual sociedad del imperio romano. Por ejemplo, el nivel de obligaciones y posibilidades no era el mismo para el habitante de una población de Judea que acogiera a un profeta itinerante de Jesús el Mesías, como podría serlo para el que dependía de un rico padre de familia de Corinto, cuya casa se había convertido en un punto de «reunión» cristiana.

Con todo, la correspondencia entre estructuras sociales y la percepción de los modelos de obligación moral, no es en absoluto exacta; ni es, mucho menos, una calle de un sólo sentido. Lo que haya existido en el mundo de los cristianos del siglo segundo en Siria, que les hacía escuchar las instrucciones de Jesús a sus apóstoles como mandatos para la guerra a muerte de los cristianos contra el mundo, eran las instrucciones mismas, oídas de aquel modo, que habían intentado con todas sus fuerzas poner en práctica. Las estructuras de la propia vida dan forma a las propias creencias, pero éstas tienen fuerza propia y poder para configurar las estructuras vitales.

En este capítulo final, no nos centraremos tanto en el mundo que rodeaba a los grupos cristianos primitivos, sino más bien en su mundo interno. ¿Cuál era la estructura de la vida que se esforzaron en vivir? ¿Cuáles eran sus fronteras y cuál su centro? ¿Qué y quién residía más allá de las fronteras, y cómo debían los cristianos considerar y relacionarse con ese mundo «externo»? ¿Cuál es la lógica interna de las percepciones morales y de las sensibilidades morales cristianas?

Al seguir el plan general de esta investigación, nos dedicaremos a observar —es decir, reconstruir desde alguna de las fuentes a nuestro alcan-

ce— el proceso por el que se formaron las intuiciones morales de las gentes dentro del movimiento cristiano. Lo que buscamos no es simplemente la lógica de sus ideas, sino la disciplina de sus sensibilidades y de su conducta, lo que, naturalmente, entraña la fuerza de las ideas.

Como en anteriores capítulos sobre las tradiciones morales de su mundo «exterior», los materiales con los que tenemos que trabajar son textos, fragmentos del discurso ético que ayudó a formar el carácter de los primeros cristianos. Como antes, también, sólo podemos tratar unos pocos ejemplos representativos de los textos existentes. Y lo «representativo» está sujeto a corrección, ya que los límites de espacio nos obligan a concentrarnos en textos que más tarde fueron considerados esenciales en el naciente consenso «católico». Incluso a través de estos textos, escuchamos muchas voces disonantes, aunque no tan claras como lo sería si tuviesemos espacio para valorar la literatura en su mayor parte posterior a la que estamos examinando, que aún subsiste de esos movimientos que llegaron a ser considerados «heréticos» o cismáticos. Escogeremos nuestros ejemplos en un orden cronológico aproximado, empezando por el escrito cristiano más antiguo que existe.

Gran parte de los estudios de estos textos se concentran en sus ideas teológicas, pero nuestra investigación actual requiere un enfoque distinto. De hecho, veremos en cada caso que los autores de los textos se interesaron esencialmente en influir en la conducta, no sólo en el pensamiento, de sus audiencias. Buscaremos las peculiares formas en las que intentaron influir en la conducta, y las razones por las que los métodos de instrucción moral elegidos por ellos pudieron haber sido adecuados y efectivos en sus situaciones.

Una Carta de Exhortación Moral: 1 Tesalonicenses

El escrito cristiano completo más antiguo del que disponemos es una carta de exhortación moral, que los griegos llamaban *parainesis* (palabra que ahora se toma frecuentemente como «parénesis»)[1]. Escrita por el apóstol Pablo, con sus compañeros Silvano y Timoteo, a los grupos cristianos que hacía poco tiempo había establecido en Tesalónica, es un lugar ideal para empezar nuestro trabajo de investigación. No sólo recuerda esta carta a los recientes conversos algunas de las creencias, normas y ex-

1. Para ejemplos de parénesis, véase de Abraham J. Malherbe, *Exhortación Moral: Un Manual de las Fuentes Greco-romanas* (Library of Early Christianity; Philadelphia: Westminster Press, 1986). Para discusión de cartas y ejemplos parenéticos de la antiguedad, véase de Stanley K. Stowers, *Escritura de Cartas en la Antiguedad Greco-romana* (Library of Early Christianity; Philadelphia: Westminster Press, 1986).

pectativas morales básicas que anteriormente aprendieron, también presenta algunas de las estrategias usadas por los fundadores para alentar el tipo de vida que consideran apropiada.

La forma «sectaria» del movimiento cristiano primitivo, que discutimos en el capítulo anterior, aparece de inmediato en la primera epístola a los Tesalonicenses. La carta se remonta a un proceso que se inició con la «vuelta» o «conversión» de los destinatarios, «de los ídolos, para servir a un Dios vivo y verdadero» (1:9). Esa «vuelta» condujo a una separación de parientes y vecinos, incluso a la hostilidad de los que anteriormente estaban más próximos a los conversos. Pablo reconoce esa pérdida y la usa para subrayar la solidaridad que los conversos tienen con los cristianos de todas partes (2:14) y con el mismo Jesús. Es verdad que mucho de lo que se dice en esta carta funciona como sugerencia de que los vínculos de familia y amistad dañados por la conversión, son sustituídos por lazos aún más profundos con la nueva familia de Dios en Cristo. En un lenguaje sorprendentemente cargado de emoción, Pablo recuerda sus propios vínculos con los conversos y sus sentimientos hacia ellos. Refleja incluso la peculiar sensación del converso de sentirse «huérfano» en la palabra que elige para hablar de su dolor al estar separado de ellos (2:17). Así, la carta misma se convierte en parte de un proceso de resocialización que se propone sustituir una nueva identidad, nuevas relaciones sociales, y una nueva serie de valores por los que cada persona ha ido asimilando durante su crecimiento.

Pero una conversión nunca es total. El proceso de resocialización no puede simplemente obstruir las formas de pensar, sentir y valorar que fueron parte de la persona antes de iniciarse el cambio. El grado de cambio varía de una persona a otra, y no todos los aspectos de la personalidad se ven igualmente afectados por la conversión. Además, como vimos en el capítulo 4, el movimiento cristiano primitivo en sí, no fue siempre y en todas partes idéntico; se adaptó continuamente a diferentes ambientes. Los grupos cristianos de Tesalónica ya representan esa segunda fase decisiva del desarrollo del movimiento: ya no se trata de un ambiente judío, sino predominantemente gentil; ya no es una cultura de un lugar pequeño sino el de una ciudad griega. En toda la carta de Pablo hay elementos, aún incluyendo su forma general, que son característicos de la retórica moral pagana. Con todo, existen también elementos que son netamente judíos, que reflejan las lecciones aprendidas por generaciones de judíos preocupados en mantener su integridad como el pueblo especial de Dios en ciudades paganas. Por otro lado, ambos están tan entrelazados que no se pueden separar fácilmente. ¿Hay algo nuevo en la mezcla, algo claramente cristiano?

Como una carta parenética, 1 Tesalonicenses está llena de recordatorios de lo que los destinatarios ya saben. «Como sabéis» se convierte en estribillo (por ejemplo, 1:5; 2:2, 5, 11; 3:4); además, se les recuerdan

«mandatos» específicos que les fueron dados por los fundadores (4:2), y les alienta a seguir comportándose de la forma que lo han ido haciendo, sólo que instándolos a algo más (4:1, 10; 5:11). Típico también de la exhortación pagana es el hecho de que la primera parte de la carta habla extensamente sobre los lazos de amistad entre los escritores y los destinatarios, pues es en el contexto de amistad donde mejor se recibe. También como los moralistas paganos, los escritores instan a los tesalonicenses a «imitar» los modelos personales. Además, hay mucho sobre el tipo de vida por la que aquí se aboga que les sería familiar a los lectores por su experiencia pre-cristiana, y por el mundo que les rodea: «una vida tranquila», «ocupándose en sus propios asuntos», monogamia y pureza sexual, especial afecto a los hermanos (*philadelphia*), compostura y la capacidad de consolarse uno a otro frente a la muerte (cap. 4) —todos estos son lugares comúnes en discursos filosóficos y cartas de la época.

Pero la mayor parte de estas costumbres reciben un giro especial en manos de Pablo. Por ejemplo, el modelo primario que ha de ser imitado es «el Señor», que no aparece como un paradigma de virtudes familiares —como Heracles, el modelo de resistencia, o Penélope de la fidelidad. Más bien tiene un papel mucho más especial: alguien que ha muerto y que resucitó, y que pronto vendrá de nuevo del cielo. Las relaciones de amistad que se evocan en los primeros tres capítulos se centran en la conversión de los destinatarios (1:9-10); no son simplemente relaciones entre individuos, sino que implican a una comunidad; y además se extienden a otros grupos similares en la misma provincia, en Acaia, y también en Judea (1:7-8; 2:14).

Es hasta 4:1 cuando empieza Pablo directamente a exhortar a los cristianos tesalonicenses, y ahí también expresa de forma muy explícita lo que es propio del carácter distintivo ideal. Primero, la exhortación es «en el Señor Jesús». Esta frase no sólo invoca la autoridad de Jesús, implícita en el título «Señor» y también en otras frases en la carta, como los preceptos dados «a través del Señor Jesús» (4:2) y la declaración «por la palabra del Señor» (4:15). También marca una peculiar relación que define la esfera social en la que son válidas estas exhortaciones. Así, para estar «en el Señor», conecta a los creyentes de Tesalónica con «las iglesias de Dios en Cristo Jesús» en otros lugares (2:14) y con «los muertos en Cristo» que serán resucitados «por Jesús» y después del paradigma del Cristo resucitado por Dios, para que todos juntos «estén con el Señor» (4:13-18; cf. 5:10). El consuelo de los afligidos descansa pues en la proclamación de que una suerte de extraordinaria vida comunal trascenderá a la muerte, y que la afirmación está basada en la creencia compartida de que «Jesús murió y resucitó». Segundo, el objeto de la previa instrucción de los apóstoles y el de éste recordatorio, es que los cristianos deben conducirse de tal modo que «agraden a Dios» (4:1).

«Complacer a Dios» es también el centro de la descripción de Pablo de su propia conducta, que pone delante del lector como modelo en 2:1-12. Por otro lado, recalca el significado de esa frase por una antítesis —«complacer a Dios y no a los hombres» (2:4), «no buscando la gloria entre los hombres» (v. 6, mi trad.) —y especificando que, el Dios a quien pretende complacer es el que «prueba nuestros corazones» (v. 4). De modo similar, resume sus exhortaciones anteriores a los tesalonicenses, instándoles a «proceder [literalmente: caminar] de una manera digna de Dios, que os llama a su propio reino y gloria» (v. 12). En una sociedad donde «el amor al honor» (*philotimia*) era quizás la aprobación más importante para la moralidad pública, la negación de «gloria de los hombres» por «la gloria de Dios» se destaca singularmente. (Con todo, Pablo puede usar la frase «tener como punto de honra» para la palabra *philotimia* en 4:11, para introducir una serie de advertencias a las que nadie podía objetar nada).

Hay un cierto absolutismo en la metáfora «complacer a Dios», por su asociación con el verbo que Pablo usa anteriormente, «para servir a Dios (como esclavo)» (1:9). El creyente es llamado a complacer a Dios, como el esclavo complace a su amo —un concepto familiar en las religiones del antiguo Oriente Próximo en la Biblia, pero extraño en el sentimiento religioso griego o romano. La metáfora aparece además, en el recordatorio que hace Pablo de la conversión de los cristianos: han dejado a los ídolos para «volverse a Dios» para ser esclavos de su «Dios verdadero y vivo» (ibid.). Por tanto, su conducta sexual, por ejemplo, ha de estar marcada por la «santidad», al contrario que «los gentiles que no conocen a Dios» (4:4-7). De este modo, el peculiar estilo en el que Pablo habla de «complacer a Dios» se diferencia de las normas de la *ekklesia* de las costumbres de la sociedad dominante, un lenguaje semejante había ayudado a los judíos de las sinagogas de la Diáspora a mantener su sentido de unicidad en un mundo pagano. Pero la línea intermedia se traza ahora de diferente forma, ya que las gentes a las que Pablo se dirige son gentiles, y los grupos cristianos en Tesalónica parecen no tener ninguna conexión con las sinagogas de allí.

Así también Pablo, emplea la fe en la inminencia de un juicio del mundo —tan peculiar del apocalipticismo judío— para reafirmar el sentido de absoluta obligación a un soberano que está frente al orden humano predominante. Un Dios al que se debe «servir» y «complacer», el único que puede conferir el verdadero «honor», es el «Dios que prueba nuestros corazones», cuya «ira venidera» deben enfrentar todos (1:10). El tiempo de este juicio final, para los cristianos, es también el solemne advenimiento (*parousia*) del «Señor» que gobierna, Jesús (ver 1:10; 2:19; 5:9, 23; y en especial 4:6). Tan a menudo como en la literatura apocalíptica, las imágenes escatológicas se usan para diferenciar a los miembros de

esta comunidad, «los hijos de la luz y los hijos del día», de «el resto», que son «hijos de la noche» y que están «en tinieblas». (5:5-8).

Vemos pues, una cierta paradoja en esta carta. Las expectativas morales específicas que Pablo manifiesta, de aquellas que podrían ser expresadas como reglas morales, son apenas distintas de aquellas ampliamente aceptadas como «decentes» en la sociedad greco-romana (es de notar la advertencia de comportarse «con decencia» a la vista de los «extraños» en 4:12). Pero las justificaciones teológicas que pone por encima, tienden a destacar la diferencia y separación de la sociedad dominante. «Santidad» es sinónimo de «pureza», y la metáfora supone separación: «no como los gentiles» (4:3-8).

El reverso de la medalla de la separación es el desacostumbrado énfasis en la solidaridad e intimidad de la hermandad cristiana. De muchas maneras, algunas ya mencionadas, la retórica de esta carta es tan sosegada que despierta el afecto de los lectores entre sí, hacia los escritores, y hacia los grupos cristianos en otros lugares, con los que han tenido alguna relación directa o indirecta. Por ejemplo, Pablo inserta un párrafo «Sobre el amor a los hermanos» (4:9-12), un tema muy conocido en el discurso moral del momento. Plutarco, por ejemplo, escribió un tratado con este título exactamente. Pero el consejo de Plutarco se refería a las obligaciones entre parientes de sangre, en tanto que en la comunidad cristiana, cada miembro es un hermano o hermana, pues todos son «hijos de Dios». Se encierra aquí más de una metáfora, ya que lo que evidentemente se espera de los cristianos no es sólo que amen a los miembros de la secta con el mismo cariño que si fuesen hermanos naturales, sino incluso que sustituyan los vínculos de la familia natural por los de la nueva familia de Dios, constituida por la conversión y el rito de iniciación. Este tipo de resocialización profunda era lo normal, no sólo en el círculo de la misión paulina, sino también en otras partes del movimiento cristiano primitivo, como lo corroboran ciertas frases de Jesús preservadas en los Evangelios Sinópticos: «Pues yo he venido a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra» (Mat. 10:35; cf. v. 37 = Lc. 14:26; Mc. 3:31-35 y paralelos).

La ruptura de las familias fue una acusación que a menudo hicieron los adversarios paganos al cristianismo, lo mismo que a cualquier otro culto extraño o nuevo, y el desasosiego por la sustitución de las lealtades familiares por esta nueva «familia de Dios» pudo haber sido motivo de «aflicción» y sufrimiento para los cristianos mencionados en esta carta. La crítica pagana no sólo temía la ruptura de la familia tradicional; en los siglos segundo y tercero, se quejaban a veces de la excesiva intimidad que representaba la costumbre cristiana de llamarse unos a otros «hermano» y «hermana». La amistad era el contexto adecuado para una carta parenética como 1 Tesalonicenses, y muchas particularidades del tema co-

mún de «la amistad» aparecen de hecho en la carta de Pablo[2]. Pero él no escribe a los «amigos», (como lo hizo, por ejemplo, Epicuro, a los adeptos a su filosofía) sino a «hermanos», y en toda la carta emplea un lenguaje altamente emocional. Por ejemplo, el tópico encontrado regularmente en las cartas antiguas, «ausente en cuerpo pero presente en espíritu», se intensifica añadiendo: «Estábamos desprovistos [literalmente: «huérfanos», ver más arriba] de vuestra presencia», y por las emociones relatadas de «ansiedad» y «gran deseo» de ver a los destinatarios (2:17). Las últimas palabras, y los verbos equivalentes en 3:6, y de hecho toda la tónica de esta sección de la carta, hubiera representado en gran parte de la ética helenística contemporánea, la clase de «pasión» (*epithymia*, 2:17) de la que el hombre sabio debe desembarazarse.

La necesidad de obedecer a Dios más que a las autoridades humanas y las costumbres, no era extraña en la tradición griega —pensemos en Sócrates, especialmente como le recordaban los cínicos. Pero el «Dios que prueba el corazón», a quien el cristiano paulino era enseñado a «servir», no era el *daimon* interno de Sócrates, al que muchos de los que invocaban su memoria identificaron con la razón humana y la estructura racional de la naturaleza. Existe una consecuencia emocional de la fuerza del ethos cristiano que en absoluto se asemeja al eros platónico, sin mencionar el elevado grado de «indiferencia» (*apatheia)* de los estoicos. Y hay una tímida dimension comunal de la ética de la secta, muy apartada de la determinación cívica de la ética griega. Sólo entre los pitagóricos y los epicúreos, del lado pagano, y en el judaísmo, encontraríamos un énfasis semejante en una comunidad estructurada para la instrucción y admonición moral de sus miembros (obsérvese el papel de los jefes en 5:12-13, incluyendo a los profetas, vs. 19-20, pero compartido por todos, vs. 11, 14-24).

Alabanza, Censura y Exhortación: 1 Corintios

El ejemplo más abundante en parénesis cristiana que subsiste del siglo primero es la 1ª Epístola a los Corintios, una de las porciones existentes de una larga serie de intercambios entre Pablo y los grupos cristianos de Corinto. Cuando leemos esta carta, vemos de inmediato que Pablo usa algunos de los mismos tipos de súplicas morales que en 1 Tesalonicenses. La manera en que introduce estos ruegos demuestra que las similitudes provienen no sólo de los hábitos del mismo autor, sino del hecho de que Pablo y sus colaboradores han enseñado creencias y normas parecidas a

2. Véase de Malherbe, *Exhortación Moral*, cap. 3, y de Stowers, *Escritura de Cartas*, cap. 2.

los cristianos de ambos lugares. Algunos de los temas análogos más prominentes son:

> La voluntad de Dios define la acción aceptable. Por otra parte, se entiende que Dios es juez, y el contexto del juicio es escatológico. El contexto del interés moral es la comunidad cristiana. Al igual que en la primera epístola a los tesalonicenses, los términos complementarios que definen lo que debería ser el carácter de la comunidad son su «santidad» y su unidad. La santidad conlleva la distinción de la sociedad «externa», aunque no una absoluta separación de ella. La unidad de la congregación se basa en la unidad de Cristo y se expresa en el mutuo amor y consideración auto-restrictiva hacia los demás.
> Los ejemplos personales, especialmente de Cristo y Pablo, son prominentes. Más explícitamente que en 1 Tesalonicenses, la crucifixión y resurrección de Jesús es la que se convierte en el modelo estructural para la comprensión de la experiencia del apóstol, y por consiguiente, una amplia metáfora que ha de emplearse al hacer una serie de juicios morales.

También es aparente que la variedad y complejidad de las pautas de acción expresadas o supuestas por Pablo en esta carta son extraordinarias. Aún más impresionante que en 1 Tesalonicenses es la forma en la que Pablo es capaz de mezclar tópicos de la retórica romana y griega, argumentos de la escritura judía, y creencias y normas peculiares de la secta cristiana. Por ejemplo, puede adoptar los «catálogos de circunstancias» que los filósofos han usado frecuentemente para la autodefensa o la autoafirmación, pero en los capítulos 3 y 4, fusiona éstos con la imagen maestra del Mesías crucificado. Puede emplear una sabiduría política ordinaria sobre la unidad y autonomía de una ciudad, expresada en una típica alegoría del cuerpo y sus miembros (en el capítulo 12), pero no es la polis lo que describe, sino la compañía de «los santos»; la discordancia es causada por diferentes evaluaciones de fenómenos de éxtasis, interpretados como «regalos del Espíritu»; y la unidad se deriva de «el mismo Espíritu... el mismo Señor,...el mismo Dios» (12.4-6).

La complejidad de la correspondencia corintia refleja obviamente una situación que es mucho más complicada que la de los cristianos de Tesalónica cuando Pablo les escribió poco después de su conversión. Aún cuando no han pasado más de tres o cuatro años entre la fundación de las congregaciones en Corinto por Pablo, y el tiempo en que escribe la primera de las cartas que subsisten, estas congregaciones han progresado mucho más en el camino de la institucionalización y la autoreflexión, de lo que ha sido el caso de Tesalónica tres años antes. Entre los tipos de temas generales reflejados en los problemas particulares de los que trata la carta, están: (1) Los conflictos de mando, de ministerios, y de estratificación dentro de la comunidad. La comunidad no depende tanto de Pablo

como aparentemente dependía la de Tesalónica. El diferente estilo de Apolo atrajo a muchos de los cristianos de Corinto, en tanto que sus propios jefes locales, unos, con unos cometidos de carácter un tanto tradicional, (jefes de familia y patrones), otros con poderes insólitos, «carismáticos» (los profetas, los que hablaban diferentes lenguas), rivalizaban unos con otros por la autoridad en las asambleas. La estructura tradicional de la familia greco-romana se afirmaba a sí misma, pues fue el contexto en el que los grupos cristianos se formaron, pero tropezó con valores aparentemente contradictorios en el evangelio escatológico y los rituales de la secta. Por ejemplo, ¿habrían de ser iguales los papeles de las mujeres y de los esclavos entre los que eran bautizados en Cristo, en quien «no existe ni judío ni griego,... ni esclavo, ni libre, ni hombre, ni mujer» (Gal. 3:28, vers. rev., alt.)? Aquí el primero afecta a los otros dos. (2) Los conflictos en la relación entre la secta y la sociedad dominante de la colonia de Corinto. ¿Deben romper los conversos todos los vínculos con sus antiguas familias y asociados, no convertidos al cristianismo? ¿Podía alguien como Erasto, tesorero de la ciudad (Rom. 16:23), seguir participando en el gobierno de la colonia sin comprometer su fe en Cristo? ¿Se atreven los cristianos a abandonar los escrúpulos sobre la comida que habían protegido a las comunidades judías contra la asimilación y la contaminación de la «idolatría» de cultos paganos? (3) Las consecuencias prácticas del «mito» revolucionario de los cristianos del Hijo de Dios crucificado y resucitado. Bautizados en su muerte y resurrección, iniciados en la sabiduría celestial que él trajo, ¿se hallaban ahora los cristianos más allá del bien y del mal, libres de todas las limitaciones de la moralidad usual, hasta donde el Espíritu dentro de ellos les llevara?

Supersticiones cultuales, Conocimiento Elitista, y la Conciencia del Hermano más Débil

La estructura de los temas morales discutidos en 1 Corintios nos resultará más clara si analizamos uno de ellos con más detalle, más que examinarlos todos. En 1 Cor. 8-10 Pablo probablemente responde a la segunda de una serie de preguntas que los corintios le plantearon por carta (cf. 7:1). Esta pregunta se refería a «comer de los sacrificios de los ídolos»; eso incluiría virtualmente toda la carne puesta a la venta en los mercados públicos de carne (10:25) o servida por los anfitriones infieles en una cena (10:27). Para los judíos de la Diáspora, era de suma importancia evitar cualquier participación en los cultos de otras deidades que no fueran el Unico Dios de Israel. Como lo vimos en la primera carta a los Tesalonicenses, los cristianos compartían esa aversión. El libro de los Hechos, escrito unas tres o cuatro décadas después de 1 Corintios, dice que

«Evitar la carne ofrecida a los ídolos» era una de las reglas fijas para los cristianos gentiles, formalmente establecida en el Concilio Apostólico en Jerusalén. Pablo cita una versión de esa regla en 1 Corintios 10:14 junto con la otra regla «Evitad la fornicación», en 6:18 (compárese Hechos 15:20, 29; 21:25).

Puesto que también citó esta última regla en 1 Tesalonicenses 4:3 y la presupone en 1 Corintios 5:1 y 7:2, podríamos admitir que es precisamente la recepción del «decreto apostólico» por los cristianos de Corinto lo que provocó su disputa y la respuesta de Pablo. Pero la propia discusión de Pablo del «Concilio» (en Gál. 2:1-10) no menciona tales reglas, y cuando las cita, nunca da a entender que tuvieran algún carácter «oficial». Por otro lado, la revelación del Apocalipsis, escrita más o menos en la misma época que los Hechos, revela que el tema despertaba aún pasiones (Ap. 2:14, 20). Pero esto no fue zanjado con tanto esmero al principio de la misión cristiana como al autor de los Hechos le gustaría que creyésemos. No es de sorprender que en los grupos familiares cristianos de Corinto hubiese división sobre este tema.

El propio consejo de Pablo no es nada sencillo. Empieza citando varias declaraciones lacónicas que resumen un lado del debate, e incluso pueden ser consignas usadas por los defensores de ese lado. Pueden también haberse referido a los que disentían de su posición «liberal» como «los débiles». Cuando más tarde Pablo sintetizó algunas advertencias más generales de este caso sobre las relaciones en la iglesia (Rom. 14:1-15:13), habló de «los fuertes» y «los débiles». Hay buenas razones para suponer que «los fuertes» en Corinto pertenecían a una minoría del grupo cristiano socialmente mejor situada y más rica (compárese 1 Cor. 1:26). Quizás, como lo han declarado muchos estudiosos modernos, los cristianos «fuertes» habían desarrollado alguna compleja ideología —una forma primitiva del Gnosticismo, por ejemplo, o alguna interpretación mística del bautismo y la espiritualidad— pero no tenemos por qué imaginar algo tan complicado para entender el argumento de estos tres capítulos. Los «fuertes» dicen, «Todos nosotros tenemos conocimiento [*gnosis*]», y lo que ellos saben es que «No hay ídolo en el mundo» y que «Existe solo un Dios» (8:1, 4, mi trad.). Este conocimiento otorga libertad y poder. Los satíricos paganos ridiculizaban a veces la escrupulosidad religiosa; «el hombre supersticioso» era un personaje cómico estereotipado. Durante siglos, los escritores judíos habían satirizado el uso de imágenes («ídolos») en otros cultos. El «conocimiento» del cristiano «fuerte» le liberaba de un golpe, no sólo de la superstición y de todos los escrúpulos cultuales, sino también del temor judío a la «idolatría». Puede, en pocas palabras, ir a donde sea invitado, comer lo que desee.

Pablo no contradice estas afirmaciones, pero determina unas restricciones en su contra: «El Conocimiento infla; el amor construye». Y,

dice crípticamente: «Si alguno imagina que sabe algo, no sabe aún cómo conviene saber». En 8:7, Pablo contradice el «todos» del v. 1: no «todos» tienen este conocimiento que aniquila el peligroso mundo de las supersticiones religiosas. Al decir «*todos* tenemos conocimiento», los «fuertes» niegan la existencia de los cristianos «débiles», ignorantes y llenos de superstición, que aún tienen escrúpulos de «idolatría». Pablo no permitirá esa negación: «Tened cuidado, no sea que esta libertad vuestra se convierta de alguna manera en obstáculo para los débiles» (v. 9). Aquí, la estrategia retórica de Pablo rompe la suave lógica de los cristianos fuertes, cuyas premisas acepta. La aniquilación de los símbolos del paganismo, su revelación como fantasía humana, es interrumpida en el momento en que amenaza la integridad del cristiano que aún no ha captado esa intuición liberadora. Esa persona, y no sólo el mundo simbólico del paganismo, está ahora en peligro de ser «destruída» y en ese punto Pablo los menciona no como «el débil», sino «el hermano por quien Cristo murió». (v. 11).

Se podría, por consiguiente, resumir el principal tema de estos tres capítulos, glosando 8:9-11: «No dejéis que el ejercicio de vuestro conocimiento liberador dañe a vuestro hermano o hermana». El propio resumen de Pablo, al final del capítulo 10, contiene una afirmación semejante, en forma de regla: «Que nadie busque su propio (bien) sino el (bien) del otro» (10:24, mi trad.). Pero sacar esta regla de la dialéctica de estos capítulos debilitaría y empobrecería la eficaz disciplina del proceso moral en el que estaban comprometidos Pablo y los dos bandos en Corinto.

Lo peculiar de esa disciplina es un doble movimiento: afirmación y reversión. El modelo se vuelve incluso más elocuente en los capítulos 9 y 10. En el capítulo 9, Pablo presenta su propia conducta como ejemplo. En parénesis, ese procedimiento es habitual, pero no el modo en que Pablo lo hace. Más de la mitad del capítulo es un argumento detallado de que los apóstoles deben recibir ayuda financiera de aquellos a los que evangeliza. Pablo se propone demostrar más de media docena de justificaciones distintas para esta regla: los destacados ejemplos de los otros apóstoles, el hermano del Señor, y Cefas (9:4-6); las seculares analogías de pastores y soldados (v. 7); un argumento de la escritura, en la manera que posteriormente llamarían los rabinos *midrash aggadah* (vs. 9-11); la lógica de la obligación recíproca (v. 11); una simple analogía de la escritura (v. 13); y finalmente una instrucción explícita del Señor (Jesús) (v. 14) —sin mencionar otros apoyos menores, como el proverbio del v. 10. Pero todo este argumento sólo sirve para disipar la reversión: «Pero nosotros no hemos hecho uso de este derecho» (v. 12b, repetido en 15). La palabra traducida aquí como «derecho» es la misma que la traducida por «libertad» en 8:9, para dejar claro el punto del ejemplo. El apóstol ejercita su libertad eligiendo no usarla; así deben hacer los «fuertes». Más adelante,

Pablo expresa la reversión de un modo más dramático: «Ya que aún siendo libre de todo, me he hecho esclavo en todo» (9:19).

Pero la justificación de la reversión no está tan clara. La primera explicación es irónica, casi jocosa: Pablo se niega a pagar, para poder tener *algo* de qué presumir —puesto que se ve tan impelido a predicar el evangelio que no puede presumir de ello; su recompensa es no tener ningún salario (9:15-18). Más serio en su afirmación sobre la flexibilidad como una estrategia misionera (19-23); finalmente presenta la analogía característica de los atletas: ganar requiere autodisciplina (24-27). Ninguna de éstas explica realmente por qué Pablo no ejerce el derecho que tan celosamente defendía. Simplemente se presenta a sí mismo como ejemplo; el resto es para enfatizar. Pero el lector que recuerda los primeros capítulos de la carta, entenderá que hay una no mencionada justificación respecto a no usar el poder, y Pablo hablará nuevamente de ello al final de este argumento: es el modelo proporcionado por el Mesías crucificado (11.1).

Pablo no ha terminado de complicar la vida del cristiano «fuerte». En el capítulo 10 ofrece una base erudita para la posición del «débil» en forma de una homilía o midrash, basada en el Exodo 32:6. El episodio del Becerro de Oro narrado nuevamente en ese versículo era, en la tradición judía tanto como en la misma escritura, el ejemplo clásico de la idolatría de Israel —en el mismo momento en que Moisés recibía la Tora (depósito de todo conocimiento digno de consideración) e inmediatamente después de que Israel fuera liberado de Egipto. Pablo no saca una nueva regla de este midrash, que evidentemente él o algún otro había elaborado anteriormente, pero lo usa para reforzar aquella común regla empírica cristiana, «Huid de la idolatría» (10:14, mi trad.). Por otro lado, parece además socavar el conocimiento liberador del «fuerte» insistiendo en que los dioses paganos tienen después de todo una existencia real: son «demonios» (v. 20). No se puede a la vez compartir el vino y la mesa del Señor y también las mesas de los cultos que honran a los «demonios» (v. 21).

Pero existe aún otra reversión. Después de ponerse tan vigorosamente de parte de los anti-idólatras de la iglesia corintia, Pablo vuelve a las consignas del fuerte, y a las restricciones que había hecho al principio: Libertad, sí, pero sólo si es «provechosa», si «edifica»; la regla primordial es: Que cada uno busque el bien del otro (vs. 23-24). Pero entonces: «Comed lo que se venda en el mercado de carne sin plantearse en el terreno de la conciencia ninguna pregunta», ¡confirmada por un texto de la escritura! Y los vs. 27-30 aplican la regla al caso específico de las invitaciones a cenar.

El resultado práctico es un compromiso, y quizás funcionó para aliviar las tensiones entre la gente de diferente condición social en la iglesia corintia —no tenemos forma de saberlo. Pero el proceso que llevó a este

resultado no es un compromiso sino la dialéctica peculiar de afirmaciones y revocaciones que se acaba de describir. Tampoco entenderíamos lo más esencial de esa dialéctica si en ella sólo viésemos la ingenuidad de la retórica de Pablo. Es verdad que vemos la situación sólo a través de los ojos de Pablo, pero su genio es lo que su retórica dialéctica incluye en una regla y enuncia un proceso en el que los bandos conflictivos de la congregación intentaban descubrir una forma de vida apropiada. Del otro lado está el brillante descubrimiento de que el monoteísmo judeo-cristiano tiene el potencial de desacralizar el mundo cotidiano, un descubrimiento que muy bien sirve a los intereses de unos cuantos miembros de rango social elevado en el grupo, permitiéndoles ignorar las dimensiones religiosas de la vida cívica. (Para Erasto, el tesorero de la ciudad, mencionado en Rom. 16:23 —quizás el mismo personaje que unos años antes fue Comisario del Mercado— resultaría un gran alivio para su conciencia.) Del otro lado, la experiencia de una gran cantidad de gentes con muy poco poder, a quienes la firme postura contra la «idolatría», aprendida durante tantas generaciones de judíos en la Diáspora, parecía una defensa indispensable para los grupos cristianos también, contra un mundo lleno de poderes misteriosos. Pablo usa el símbolo mediador de Jesús crucificado, no para llevar a cabo una síntesis teórica de estas posturas opuestas, sino para dar a entender un modo en el que las personas que ocupaban estas posiciones pudiesen comprender su compromiso de unos con otros. La disciplina de este proceso moral es la lógica de la relación que Pablo emprende para lograrlo. En ese proceso se encuentran tres percepciones, diferentes pero superpuestas, del mundo —la de «los débiles», la de «los fuertes», y la de Pablo— cada una inspirada por las diferentes experiencias, historia y lugar social de las diferentes partes, pero cada una transformada en su propia manera especial por las nuevas enseñanzas cristianas, de la forma en que esas personas las hacían propias.

La Biografía Mesiánica como Literatura Formadora de Comunidades: El Evangelio de Mateo

Los cuatro Evangelios canónicos, ahora parece, fueron escritos para lectores que ya eran cristianos. Eso no significa que no contengan algunos elementos de instrucción básica sobre el cristianismo. Un propósito didáctico es más obvio en la historia de dos volúmenes de los Hechos de Lucas; por ejemplo, en la introducción dirigida a un tal Teófilo. Pero aún ahí, el autor escribe que quiere explicar cosas en las que Teófilo ya ha sido instruído. En el caso de Mateo, que nos servirá como muestra, es aún más evidente que el libro fue redactado para reafirmar y modificar las creencias y compromiso de los cristianos, más que para iniciarlos.

Obviamente también, «Mateo», como los otros evangelistas, se interesa en formar y reformar la conducta cristiana, así como las creencias y actitudes. Por ejemplo, las advertencias en la conclusión del Sermón del Monte, destacan pruebas de conducta: de «los falsos profetas», que serán reconocidos «por sus frutos»; de los carismáticos itinerantes, cuyas profecías, milagros y exorcismos no cuentan, sino sólo el hecho de hacer «la voluntad de[l] Padre» (Mt. 7:15-23). La parábola de los constructores sabios y los necios establece el mismo principio: el sabio es el que «oye mis palabras *y las pone en práctica*» (7:24-27, énfasis añadido). También se establece este principio mediante el énfasis que en este Evangelio se da a la «rectitud», que debe, por ejemplo, exceder la de los escribas y Fariseos (5:20). La descripción del Juicio Final en 25:31-46 confirma la importancia de una recta acción.

Existen, además, muchos indicios en todo este Evangelio de que el autor escribe para determinados grupos de cristianos, con su historia especial propia, y en una situación en la que se debaten ciertos temas específicos. Desgraciadamente no es tan sencillo barruntar las ideas generales de esa situación y los temas de este tipo de literatura, como es el caso de las cartas. Pero algunos rasgos de la comunidad de Mateo son razonablemente claros. Escribe en griego a una iglesia grecoparlante, probablemente en una ciudad del este; muchos de los estudiosos creen que ésta pudo ser la gran metrópolis de Antioquía en Siria, durante el último cuarto del primer siglo. Quizás hubo en ese tiempo muchos pequeños grupos familiares cristianos en Antioquía, y muy probablemente existía entre ellos una cierta diversidad. No todos compartirían la visión y perspectivas de la historia que Mateo supone.

Los cristianos de Mateo han estado muy cerca de los judíos de la tierra de Israel, y específicamente aquellos «escribas y Fariseos» comprometidos en la reconstrucción de las instituciones y de la piedad de Israel, tras la destrucción del Templo en el 70 A.D. La rivalidad entre estos cristianos y aquellos jefes, a los que «...les gusta ser llamados rabinos» (23:6-7), se ha vuelto hostil (ver por ejemplo, todo el cap. 23 de Mateo), y antes del tiempo en que fue escrito, la separación entre los grupos de Mateo y las comunidades judías es total. Pero dentro de los grupos cristianos sigue existiendo un vivo debate sobre el papel de la «ley» y los «mandamientos» en la configuración de la respuesta fiel a Dios y, de un modo más general, sobre la manera justa en la que los seguidores de Jesús han de asimilar la herencia de Israel.

Existe además disensión en las comunidades de Mateo sobre los diferentes orígenes y tipos de autoridad. Vemos, de un lado, claros indicios del desarrollo de clases de una autoridad oficial —institucional y legal—; por otro lado, se reconoce aún el poder «carismático de los profetas, aunque con cierta ambivalencia. Las tradiciones de Jesús, tanto historias so-

bre su vida, como sus pronunciamientos y parábolas, juegan un papel importante en estas discusiones.

El vehículo que eligieron Mateo y los otros evangelistas para influir en la conducta de sus comunidades, es diferente al de las cartas parenéticas que hemos examinado. La narrativa es un modo menos directo de instrucción y admonición. Aquí el uso de la narrativa, especialmente las biografías, para dar lecciones y ejemplos morales, era muy habitual en la literatura de ese tiempo —sólo hay que recordar, unos años posteriores a Mateo, las «Vidas» escritas por Plutarco. La biografía didáctica era un género específicamente helenístico; los judíos que lo utilizaron (Filón, como ejemplo más destacado) eran grecoparlantes, y no disponemos de ejemplos conocidos en la literatura existente en hebreo o arameo de esa época[3]. Pero la forma en que Mateo usa la historia de Jesús para instruir a sus lectores, es algo diferente a la de Plutarco y otros semejantes a él.

Jesús como Sabio Maestro Moral

Una de las tácticas de Mateo es describir a Jesús como maestro de sabiduría, es decir, una figura equiparable a Ben Sira (ver capítulo 3 arriba). Esta descripción ya ha tomado forma hasta cierto punto entre aquellos que coleccionaban y recopilaban los aforismos, parábolas, y otros sabios refranes de Jesús, y Mateo se extendió en esa descripción, aún cuando se tratara de una sola colección entretejida en su Evangelio. Ha recogido muchos de los dichos en sermones dados en cinco ocasiones diferentes en el recorrido de Jesús; la primera de éstas es el Sermón del Monte (Mt. 5-7).

El Sermón del Monte sirve como *epitome* o resumen de la enseñanza de Jesús. De estilo similar, tanto en la tradición judía como en la greco-romana, el filósofo sitúa ante sus oyentes una especie de ética viviente que conduce a la «felicidad»[4]. Las «bienaventuranzas» o «felicidades», una forma característica en la literatura sapiencial son, de este modo, una adecuada introducción. Un lector que conoce las filosofías populares de aquel tiempo, encontraría aquí muchas cosas en común con la enseñanza cínica: simplicidad de vida y lenguaje, temeridad e indefensión, desenvoltura para desafiar los convencionalismos públicos. Pero los términos de discurso son explícitamente judíos. La ley y los Profetas deben cum-

3. Para una discusión de los Evangelios como biografías helenísticas, véase de David E. Aune, *El Nuevo Testamento en su Ambiente Literario* (Library of Early Christianity; Filadelfia: Westminster Press).

4. Para discusión del uso de epítomes en la exhortación greco-romana y ejemplos paganos, véase de Malherbe, cap. 4, y Hans Dieter Betz, *Ensayos sobre el Sermón del Monte* (Filadelfia: Fortress Press, 1985), pp. 1-16.

plirse, sobrepasando la rectitud de los escribas y Fariseos (5:17-20). Se debe imitar la perfección de Dios (5:48) y esperar su recompensa.

La ética aquí compendiada no sólo es judía, sino que también es sectaria —es decir, requiere una deliberada decisión de seguir la autoridad de Jesús, y no la de otros jefes y maestros judíos. Ese requisito lo sugiere ya el escenario en 5:1: Jesús habla a «sus discípulos», aunque «las multitudes» también están presentes y responden en 7:28-29.

La oposición a otras tradiciones es muy explícita en seis afirmaciones antagónicas en el cap. 5, que adopta la forma «Habéis oido que se ha dicho, X, pero Yo os digo, Y.» Un análisis más minucioso muestra que estas afirmaciones eran de dos tipos. Tres de ellas contienen dichos encontrados también en Lucas (sobre el divorcio, 5:32 = Lucas 16:18; sobre la no venganza, (5:39-41 Lucas 6:29:30; sobre el amor a los enemigos, 5:44-47 = Lucas 6:27-35); evidentemente estan sacadas de una colección común de dichos de Jesús que ambos evangelistas usaron. Pero las analogías en Lucas carecen de la forma antagónica; Mateo reescribió estos dichos, dándoles la forma que encontró en las otras tres contraposiciones. Probablemente él tomó estas últimas de las tradiciones especiales de su propia comunidad, quizás de los carismáticos itinerantes, hacia los que Mateo muestra tal ambivalencia. Cada una de estas antítesis únicas interpreta uno de los Diez Mandamientos: «No matarás», «No cometerás adulterio», y «No jurarás en falso». Y el dicho de Jesús en cada caso radicaliza el mandamiento, aplicándolo no a una violación pública legalmente definible (asesinato, adulterio, perjurio), sino a las tendencias: ira, codicia, cualquier debilidad de la integridad absoluta que quizás requeriría el refuerzo de un juramento. No es muy exacto decir que este paso interioriza las normas, ya que los ejemplos de violaciones son todos relativos y se expresan abiertamente. Es claro que es una ética perfeccionista, y que es sectaria, en el sentido de que tales requisitos se determinan expresamente frente a las exigencias ordinarias de la Tora para todo el mundo. En un estilo semejante, los Esenios radicalizaron los mandamientos; de hecho, dos de estas mismas reglas aparecen en su literatura o en los informes hechos sobre ellos —prohibían los juramentos, como expresión de ira hacia los compañeros[5].

Mateo incorpora esta forma sectaria, y la usa para volver a estructurar otras reglas que extrajo de la colección común. Pero lo que resulta de esta reestructuración (5:31-32, 38-42, 43-47) es distinto de las antiguas antítesis. Aquí las reglas que se basan en la Tora no se profundizan, sino que se invierten. Se termina el tiempo en el que la concesión del divorcio es posible (cf. 19:8); la regla «Ojo por ojo, diente por diente» es reemplazada;

5. Sobre la ira, véase 1QS 5.25-26; sobre los juramentos: Josefo, *Guerra Judía* 2.135; *Antiguedades* 15.371.

y la implicación negativa de «Ama a tu vecino [solo] como a tí mismo», eliminada. Lo que se destaca es, pues, el contraste entre la interpretación convencional de los mandamientos y la revisión de Jesús. Lo que las dos clases de antítesis comparten en la redacción de Mateo es el perfeccionismo de todas (5:48). El carácter sectario de la ética consiste en la exigencia de que, facultativa y públicamente, las reglas que se pueden imponer sean completamente invalidadas. La única ley válida es «la voluntad del Padre en los cielos». ¿Cómo se puede descubrir esa ley?

La «voluntad del Padre» no es una perfección abstracta, porque las reglas que aquí se dictan pertenecen a la esfera de lo cotidiano: matrimonio, decir la verdad, hacer frente a los soldados extranjeros y otros enemigos, dar limosna, orar, perdonar a los demás, ayunar. No existe una clara línea divisoria entre sagrado y profano. Por otro lado, Mateo no proporciona ningún código de conducta. Aunque el Jesús resucitado en Mateo manda que se enseñe a los nuevos discípulos «a observar todo lo que Yo os he ordenado» (28:20), no vemos aquí ningún sistema de mandamientos. Las reglas son ejemplares, no globales, indicadores de un tipo de vida esperado en la comunidad, pero no un mapa de conducta aceptable. Menos aún, expresa el Jesús de Mateo principios filosóficos de los que racionalmente se pudieran deducir unas instrucciones de conducta. Nos dejan con un rompecabezas que, mientras Jesús hace el papel de un sabio convencional en Mateo, sus enseñanzas aquí registradas no se añaden a un sistema ético. Aparentemente, no es en tal programa de enseñanzas en el que Mateo entiende que ha de descubrirse la voluntad de Dios.

En el Evangelio de Mateo es quizás significativo que «maestro» y «rabino» no son títulos usados por los discípulos comprometidos, sino solamente por los extranjeros, por sus adversarios, y por el que le traiciona[6]. Para alcanzar la «rectitud», exige Mateo, los miembros de su comunidad necesitan saber mucho más que la colección de enseñanzas de Jesús. De este Evangelio podemos deducir algunas de las cosas que sabían: la historia de la misión de Jesús, narrada con patetismo y misterio en el Evangelio de Marcos; los profetas ascéticos, espirituales, que iban de un lado a otro en su ciudad, imitando la pobreza de Jesús, su falta de asentamiento y su desapego, guiados sólo por su imagen y su espíritu, que hablaba en ellos; la asamblea ordenada con sus ancianos, sus poderes «para atar y desatar», sus «escriba[s] entrenados para el reino de Dios», quienes por su minucioso estudio de la escritura sabían cómo extraer del tesoro judío «lo que es nuevo y lo que es viejo». El escritor ha reunido todo esto, pero en el conjunto, es la narrativa la que predomina.

---

6. Véase de John P. Meier, *La Visión de Mateo: Cristo, Iglesia y Moralidad en el Primer Evangelio* (Theological Inquiries; Nueva York, Ramsey, N.J., y Toronto: Paulist Press, 1979), pp. 45.51.

Jesús como el Mesías de Israel y Fundador del Nuevo Pueblo

En las primeras palabras del libro, se descubre el propósito del autor de despertar algunos recuerdos muy especiales en los lectores eruditos: *biblos geneseos*, «libro de génesis» Ese es el nombre por el que los lectores griegos conocían el primero de los libros de la escritura judía, en el que aparece esta frase (Gen. 5:1). La genealogía de Jesús, que sigue en Mateo, le conecta mediante un modelo perfectamente bien dispuesto, con las grandes épocas de la historia bíblica: Abraham, David, el exilio en Babilonia. Sucesivos elementos en la historia del nacimiento refuerzan esta impresión. Los hechos ocurren «para que se cumpla lo que fue dicho a través del profeta». La repetición de los detalles habituales en las historias bíblicas, o su elaboración en el saber popular, vinculan a este «rey nacido de los judíos» con Abraham, Moisés, Israel en Egipto, el éxodo y el Sinaí, etc. Algunos de estos detalles —sueños, portentos astrológicos, conflicto con los tiranos— eran aderezos comunes en las biografías helenísticas de personajes extraordinarios, y por tanto, son recursos estilísticos que sirven para enfatizar que Jesús es «el llamado "Ungido"» (1:16, mi trad.). Pero su principal función aquí es sugerir un plan predestinado, que todos los participantes en estos acontecimientos estaban obligados a seguir, un plan continuo en la historia sagrada de Israel.

Pero la continuidad no es la única nota que resuena aquí. La masacre de niños por Herodes, en su vano intento de eliminar al joven rival, no sólo recuerda la historia de Moisés, también prefigura la crucifixión del «Rey de los Judíos». De esta forma, Mateo invierte su narrativa con el mismo patetismo que encontró en su modelo, el Evangelio de Marcos, pero lo hace de forma distinta. En este Evangelio, el conflicto suscitado colocará, en último término, a Jesús no sólo frente los jefes de Israel, sino frente a «todo el pueblo», obligado a responder a Pilatos, «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27:25). La descripción histórica de Mateo plasma, evidentemente, el recuerdo cristiano común de la crucifixión de Jesús, y también los conflictos de esta particular comunidad con las comunidades judías reorganizadas en la Palestina y Siria de la postguerra.

Tenemos otro indicio del sentido histórico de Mateo en las instrucciones a los Doce en el capítulo 10. Podría pensarse que la manera de vida aquí prescrita —pobreza, mendicidad, carencia de un hogar— se establecen como ideales para el discipulado de la iglesia de Mateo. Una vida ascética semejante se convirtió más tarde en norma en las zonas orientales de Siria, y quizás los profetas itinerantes, mencionados varias veces en Mateo, ya llevaban ese tipo de vida en la ciudad de Mateo[7]. Bien es cierto

7. Véase arriba, cap. 4. Sobre la resistencia de Mateo a la ética de los itinerantes, véase de Leander E. Keck, «Ética en el Evangelio Según Mateo» *Revista Iliff* 40/4 (Invierno 1984), 39-56, un artículo que sugería varias de las ideas desarrolladas a continuación.

que no todas las instrucciones dadas por Jesús a los Doce son obligatorias en la comunidad de Mateo. La restricción de la misión sólo a Israel (10:5-6) se elimina explícitamente en 28:19. Además, Mateo ha suprimido 10:17-22 de la apocalíptica predicción de Jesús sobre disturbios futuros en Marcos 13:9-13. El contexto cambiado produce el efecto de eliminar del futuro del lector las dificultades pronosticadas, colocándolas en la experiencia pasada de la comunidad. Por otro lado, los versículos 40-42 destacan la recompensa para los que reciban a los itinerantes, no para los mismos itinerantes. El discipulado en Mateo no es idéntico a la imitación de la vida ascética de Jesús o de sus doce misioneros especiales. Así pues, para toda la inevitable retroyección de la iglesia de sus propias experiencias en el tiempo de Jesús, encuentra este autor la forma de conceder al pasado una integridad propia. No es sólo un modelo para el presente, sino también una base que es distinta del presente y que, por tanto, requiere respuestas distintas.

La narrativa de Mateo es algo más que señalar y respaldar las enseñanzas de Jesús. El Maestro es también el Mesías, que cuida, cura, llama, y transforma a su pueblo. También es el Juez, el Hijo del Hombre, que como representante de Dios lleva a cabo el Juicio Final de toda la humanidad. La relación de los grupos cristianos con este Mesías/Hijo del Hombre/Hijo de Dios es modelada por el curso del discipulado descrito en la narrativa, pero hay también una consciencia de que las nuevas ocasiones enseñan nuevos deberes.

Es ilustrativo comprarar la ética de Mateo con la de los Esenios de Qumran (ver cap. 3 arriba). Ambas son éticas para comunidades que entienden su propia existencia como resultado de intervenciones extraordinarias de Dios al Final de los Tiempos. Perciben esos hechos extraordinarios como cumplimiento de las profecías bíblicas, que no podían ser entendidas correctamente antes de las nuevas revelaciones. Ambas sectas fueron fundadas por maestros rectos, inspirados por el espíritu, que fueron perseguidos por los jefes de Jerusalén. Ambos creen que ellos, y no las autoridades establecidas de la comunidad judía, son los verdaderos herederos de las promesas bíblicas y el pueblo verdaderamente obediente del reino de Dios. Ambos esperan un desagravio en el futuro próximo, cuando Dios envíe a su(s) Mesías y a sus ángeles para vencer y juzgar la maldad, y transformar el mundo en su reino de justicia. Ambos creen que la vida interior de la secta debe ser, en su forma preliminar, una vida apta para ese reino. Y en tanto que los «mandamientos» son importantes para ambas comunidades, las reglas actualmente expresadas son solo de carácter ejemplar, más que global, y pretenden recordar a los miembros de la comunidad sus intensas exigencias, más que darles instrucciones morales universales. En ambos casos, a la comunidad como tal se le confía el poder de decidir e instruir sobre cuestiones morales.

En efecto, las diferencias son considerables. El cálculo de tiempo escatológico en Mateo es mucho más anticipado que en los documentos de Qumran; el Mesías ha venido, y es su vuelta en poder lo que se espera. La destrucción romana del Templo en Jerusalén es considerado como prueba del juicio de Dios contra aquellos que persiguieron al Mesías. El nuevo pueblo a quien se ha de dar el reino, ya existe. Por otro lado, ese nuevo pueblo ya no se limita al fiel resto de Israel, sino que se dirige a hacer discípulos a «todas las naciones». Existen diferencias también en la disposición moral de las reglas de la comunidad; por ejemplo, se hace hincapié en un perdón ilimitado, en tanto que las ordenanzas de Qumran destacan el rigor.

Quizás la diferencia más importante es precisamente en la forma característica de la literatura producida por cada grupo. Ambos redactan reglamentos, reinterpretaciones de la escritura, exhortaciones, apocalipsis. Sin embargo, de Qumram no tenemos ninguna biografía, ningún «evangelio». No sabemos siquiera el nombre del Maestro de Rectitud. De su carrera sabemos sólo vagos esbozos de un par de acontecimientos, que pueden ser reconstruidos a partir de comentarios bíblicos. La persona se desvanece detrás de la organización que fundó, y detrás de las interpretaciones de las profecías y de la Tora que sus seguidores continuaron. No ocurre así con el Jesús de Mateo. Marcos construyó con su historia el «evangelio» mismo, la proclamación de la buena noticia escatológica. Mateo hace de esa historia parte de la gramática de la ética cristiana. Los mandamientos no son separables del que los emite, las enseñanzas, del maestro. El discipulado «sigue» a la persona identificada en la historia, que, habiendo resucitado de entre los muertos, sigue dirigiendo la comunidad. Es por lo tanto, posible preguntar no sólo lo que Jesús dijo, sino lo que ahora quiere que haga su pueblo —una especie de encuesta que obviamente produjo una considerable disensión entre los profetas y otros jefes de la comunidad de Mateo.

Existe en verdad una tensión incómoda en este evangelio, como la que debe haber habido en las comunidades cristianas de su tiempo y lugar. Los imitadores rigoristas de la vida ascética de Jesús tienen algo que ver, pero son contrarrestados por las parábolas que advierten contra intentos prematuros de purificar la iglesia. La tensión no se resuelve, pero queda latente. Todos deben hacer frente al juicio del Hijo del Hombre, y todos se sorprenderán, ya que ni una imitación literal de su estilo de vida, ni una obediencia rigorista de sus palabras como ley, ni una apropiación carismática de su poder milagroso es garantía de fidelidad. Pero son aquellos cuyas acciones están en armonía con el carácter de ese mismo Hijo del Hombre que presenta en su narrativa, y con el plan de Dios del que él es protagonista, los que se encuentran entre las ovejas del lado derecho.

Del Lado de los Angeles: El Apocalipsis

La imaginería de la Revelación a Juan es tan fantasmagórica, su escala tan cósmica, que una conexión con la moralidad humana puede parecer, en el mejor de los casos, remota. Con todo, los apocalipsis son literatura de pasión moral, y éste no es una excepción. Es una carta dirigida a las iglesias en siete ciudades de la provincia de Asia (en el extremo suroeste de la actual Turquía), y su propósito es ciertamente influir en la conducta de aquellos que escuchen su lectura en las reuniones (Ap. 1:3; 22.6-20).

La táctica general del Apocalipsis es oponerse a la visión ordinaria de la realidad, como cualquiera podía experimentarlo en Esmirna o Laodicea, una imagen totalmente distinta del mundo contemplado desde el punto de vista del cielo. Las visionarias apariencias de la literatura apocalíptica sirven bien a esta estrategia, ya que la carta pretende expresar el contenido de una visión constante, experimentada por el autor, un cierto profeta llamado Juan, estando «en el Espíritu del Día del Señor», es decir, en un estado de trance. Dentro de la visión misma, después de una instrucción preliminar sobre cada una de las siete iglesias, Juan es elevado hasta la sala del trono celestial, donde ve a Dios sentado con esplendor imperial, rodeado de su corte. Desde el lugar que ocupaba, él y sus lectores podían contemplar los acontecimientos siguientes, que se desarrollan en el cielo y la tierra a la vez.

Vista desde el cielo, Roma es el centro del mundo terrenal y domina absolutamente todos los aspectos de su vida. Su riqueza, poder y lujo se representan voluptuosamente, aunque con aversión, en los capítulos 17 y 18. Otro ejemplo de tan grandiosa concepción del dominio universal de Roma en comercio, cultura y gobierno, podríamos verlo en el famoso discurso de alabanza hecho por otro escritor provincial, Elio Aristides (ver capítulo 1). A propósito, Arístides, una generación posterior a Juan, pasó gran parte de su vida en Esmirna y Pérgamo, dos de las ciudades a las que Juan escribe. Para el residente medio de esas ciudades, incluyendo el cristiano medio, el poder de Roma era sin duda bien conocido, pero era un asunto de escasa preocupación diaria. La vida ordinaria de las gentes sencillas en Esmirna, Pérgamo, Tiatira, y el resto, transcurría sin verse visiblemente afectada por Roma. En cuanto a los cristianos, no hay virtualmente constancia de ninguna persecución organizada en Asia, aparte de los indicios en el mismo Apocalipsis. La visión de Arístides era la de un cosmopolita rico y ambicioso; la de Juan, la de un profeta que veía en Roma al Enemigo.

No sólo es el enemigo de los cristianos, Roma se revela en el capítulo 13 como una «bestia» controlada por la «antigua serpiente», el ancestral enemigo de Dios. De aquí la descripción del imperio de Dios y del imperio de Roma en estas visiones, extrañanente espejos una de la otra. A la

Gran Meretriz, que es «la gran ciudad que domina sobre los reyes de la tierra», corresponde la Esposa del Cordero, «vestida de lino esplendente, límpido» (19:8), que es «la santa ciudad, la nueva Jerusalén», que desciende del cielo (21:2-22:5). De un lado está el Uno «que es, que era y que será» (1:4, 8; 4:8; 11:17; 16:5); en el otro, la Bestia que «fue-y-no-es, y no será» (17:8, 11). El Cordero aparece «como degollado» (*hos esphagmenos*, 5:6); la segunda Bestia con una cabeza que «parece tener una herida mortal (*hos esphagmene*), pero su herida mortal fue curada» (13:3). Angeles y profetas están en ambos lados, como los ejércitos. Los siervos de Dios llevan un sello en la frente (7:2-10), y la Bestia pide que todos sean marcados en mano o frente, sin lo cual nadie puede comprar o vender (13:16-17). Y la grandeza imperial del trono y corte de Dios, mientras la imaginería es ampliamente sacada de antiguas descripciones bíblicas y, en último término, de los estilos propios del Cercano Oriente para representar la más alta deidad, aparece tácita pero obviamente frente a toda la pompa del emperador romano. La autoexaltación de Domiciano era objeto de muda desaprobación por parte de muchos en Roma, a juzgar por la efusión de criticismo de muchos escritores después de su muerte; algunos de sus aduladores, decían esos críticos, le habían llamado *dominus et deus*, «señor y dios».

Si tuviésemos que describir la profecía de Juan en términos literarios convencionales, diríamos entonces que hizo de su descripción de la realidad celestial una parodia del poder y ceremonia de Roma. Pero el efecto en el lector es justamente el contrario: Roma es presentada como una parodia del cielo. Su pompa es falsa, su orden es un artificio diabólico, su poder una apariencia de temeridad que oculta su predestinada destrucción. Numerosas *oxumoron*, es decir, expresiones claramente paradójicas, así como inversiones explícitas en el lenguaje de Juan señalan al lector que las cosas son a menudo lo opuesto de lo que parecen: el León de Judá resulta ser un cordero, y aparece como degollado. Y este cordero-león degollado tiene poder para hacer lo que «un ángel fuerte» no es capaz (cap. 5). Como el Cordero, los que son degollados por las fuerzas de las bestias «vencen». Lavan sus vestidos blancos en sangre (7:14). Entre los mismos cristianos, hay algunos que piensan que son ricos, «sin saber que tú estás arruinado, digno de lástima, pobre, ciego y desnudo» (3:17), mientras que otros que parecen no tener poder, recibirán obediencia de aquellos a quienes temen (3:8-9), y algunos que sufren pobreza, son en realidad ricos (2:9). El objetivo de su carta es poner las cosas de cabeza en las mentes de su audiencia, robar el orden establecido del poder más fundamental de todos: su total facticidad.

La táctica moral del Apocalipsis es por tanto destruir el sentido común como guía para la vida. La moralidad prudente se basa en la incuestionabilidad del consenso sobre cómo son las cosas. Roma, por

ejemplo, es un hecho de tal magnitud, que su alteración es improbable. Durante un siglo ha representado la paz y la estabilidad en las provincias; mientras no se perturbe el orden público o se desafíen intencionadamente los símbolos o a los representantes de su soberanía, Roma es una presencia poderosa pero benigna. Ese es el sentido común y de él resulta una vida tranquila y pacífica. La visión del Apocalipsis destruye y desgarra ese sentido común con tanta violencia, como aquella con la que Juan ve desaparecer el cielo mismo. Pero ¿qué clase de vida resulta, si las imágenes trastocadas y el lenguaje desgarrado de Juan se convierten en realidad?

Todo el Apocalipsis es implícitamente exhortatorio y contiene gran cantidad de amonestaciones. A pesar de todo, menciona sorprendentemente pocos pecados específicos que deben ser evitados o virtudes que deben desarrollarse, e incluso éstas son expresadas tan metafóricamente o de un modo tan general, que casi cualquier regla moral conocida podría incluirse. El recto juicio es el tema principal de la segunda mitad del libro, y el juicio se efectúa contra toda la tierra y sus habitantes, con la única excepción de «los siervos de Dios» (7:3). De ahí que el énfasis no se haga sobre particulares pecados de individuos que son juzgados, sino sobre una corrupción universal de la que sólo unos pocos son redimidos.

Las imágenes militares abundan en la descripción de Juan de «lo que pronto deberá ocurrir», pero los combatientes activos son principalmente sobrehumanos: Cristo y los ángeles contra las fuerzas del gran dragón. La metaforicidad de su combate se destaca también por un determinado lenguaje (bíblico): Cristo vence por «la espada de su boca» y por su sacrificio como el Cordero degollado. Los hombres que «vencen» es porque permanecen fieles, quizás también hasta el punto de morir, no por levantarse en armas contra el gobierno. El Apocalipsis no es una llamada a la acción revolucionaria, sino a la resistencia pasiva, al desasimiento y quietismo.

Así, las virtudes mencionadas en las valoraciones de las iglesias por separado en los capítulos 2 y 3 son el trabajo, el esfuerzo, la resistencia bajo presión, el amor —pero el odio para los que se desvíen. Los únicos vicios específicos mencionados son la tolerancia ante la falsa enseñanza, y los vicios que se dice enseñan los maestros: la fornicación y la comida de carne inmolada (2:14, 20). La fornicación puede ser una metáfora de idolatría, como lo es tan frecuentemente en los profetas bíblicos, o puede referirse a cualquier clase de sexualidad considerada ilícita. Muchas de las imágenes sexuales en el Apocalipsis son muy negativas, como también todas las figuras femeninas, excepto la de la mujer encinta del capítulo 12, y la Esposa del Cordero. El séquito del Cordero son 144.000 varones vírgenes «que no se han manchado con mujeres» (14:4). Pero este último adorno se deriva quizás de las antiguas reglas de la «guerra santa»

en Israel y no tienen por qué representar un requisito literal de ascetismo sexual en las iglesias de Asia.

Aparentemente Juan detesta a la mujer profeta a la que llama «Jezabel», pero quizás, no porque rechace el mando en manos de mujeres, sino sólo por lo que ella enseña. También habla, después de todo, de «Balaam», cuyas enseñanzas son equivalentes (2:14).

Lo que esos otros profetas enseñan que es tan aborrecible al profeta Juan, es una actitud relajada hacia la cultura (pagano) circundante. Su posición puede ser equiparada a la de los cristianos «fuertes» de Corinto, de la generación anterior. Juan les hubiese desdeñado, pero desdeñaría aún más la ambiguedad dialéctica de Pablo. Es precisamente la ambiguedad lo que su prosa dualística aniquila. Son los «tibios», lo cree él, los que hacen vomitar a Dios (3:16). La integración en la cultura de las ciudades provinciales romanas despierta una divina náusea en Juan; lo que se requiere es la separación. Él ve con especial claridad que una de las consecuencias será la privación económica. La maraña que ata a la mayor parte del mundo con Roma es sobre todo económica; son los capitanes de barcos y los comerciantes, especialmente de bienes de lujo, los que desconsoladamente aullarán ante el incendio de Roma (cap. 18). Si Lidia, la vendedora de púrpura (Hechos 16:14), aún viviera, y volviera a su nativa Tiatira, tendría que mendigar, si Juan se saliera con la suya. La riqueza misma, especiamente la comercial, parece un vicio: «nadie puede comprar o vender a menos que tenga la marca, es decir, el nombre o el número de la bestia» (Ap. 12:17).

La exigencia impuesta a los cristianos a los que se dirige, es una lealtad incondicional a uno de los lados en la vasta, invisible batalla entre los poderes cósmicos que ocurren, o están a punto de ocurrir. No hay espacio para componendas —nada de una benigna aceptación de la carne en casa de un infiel, no existe ningún comercio que no contamine— o para una respuesta «tibia». Es hora de «dar testimonio», lo cual puede conducir a la muerte (como lo fue para Antipas, 2:13). En compensación, los fieles están bajo la protección de Dios y de sus ángeles. Las pequeñas células cristianas en las ciudades de Asia se empequeñecen ante la batalla cósmica que se despliega en la visión de Juan, pero están definitivamente a salvo, insiste, si simplemente «resisten con firmeza».

Un Manual (Revisado): La *Didache*

En cada uno de los ejemplos de la enseñanza o exhortación moral cristiana primitiva que hemos analizado hasta ahora, hay una fuerte voz del autor —del apóstol fundador, el evangelista, el profeta visionario— que se impone a los materiales tradicionales que cada escritor reunió y

usó. Pero éste no es siempre el caso en la literatura cristiana primitiva. Empezando a comienzos del siglo segundo, los cristianos empezaron a reunir colecciones de diversas reglas de conducta y del gobierno de las iglesias; los estudiosos modernos llaman a éstas «literatura de ordenamiento eclesial». A veces éstas también eran cuidadosamente redactadas, a menudo en nombre de un apóstol; ejemplos del caso son la Primera Carta canónica a Timoteo, y la Carta a Tito, que fueron enviadas en nombre de Pablo, y la epístola cumplidamente atribuída a Bernabé en la antiguedad; la carta genuina del Obispo Policarpo a los cristianos de Filipo contiene gran cantidad del mismo tipo de material. Pero otras colecciones semejantes parecen haber «evolucionado» (como lo expresa Robert Kraft) a través de un continuo proceso de revisión, adición y reorganización. Cuando analicemos una de estas colecciones, quizás nos acerquemos a la forma en que un neófito en la fe cristiana haya podido ser introducido a la vida cristiana, que cuando leemos más literalmente el conjunto de los escritos.

Frecuentemente, a los manuales de «ordenamiento eclesial» se les daban títulos como *La Enseñanza de los Doce Apóstoles, La Tradición Apostólica*, o parecidos. Eso es verdad respecto al que aquí consideraremos, que fue redescubierto en un manuscrito en Constantinopla hace poco más de un siglo. En ese manuscrito, que también contenía *La Epístola de Bernabé* y algunos otros escritos, esta obra es llamada *La Enseñanza de los Doce Apóstoles*, y es comúnmente conocida por la primera palabra de este título en griego, *Didache*. El manuscrito también da un título alternativo, o subtítulo: «La Enseñanza del Señor a los Gentiles a Través de los Doce Apóstoles».

Desde la publicación del nuevo descubrimiento en 1883, se han encontrado fragmentos en papiro de la *Didache*, así como pruebas, tanto de su traducción a otras lenguas en la antiguedad (una copia de una versión Georgiana sobrevivió hasta la primera parte de este siglo), como de su reutilización por posteriores autores de reglamentos eclesiales. El análisis de la *Didache* ha demostrado que ésta, a su vez, había reutilizado materiales anteriores, algunos de los cuales compartió en una forma u otra con *Bernabé*, con un documento en latín del tercer siglo llamado *Doctrina XII Apostolorum*, y quizás con algunos otros escritos más antiguos. Y la *Didache* misma sufrió algunas adiciones y revisiones entre su primera recopilación en esta forma y la versión de la que disponemos ahora. El estado actual de la evidencia no permite la certeza sobre la secuencia exacta de todos estos escritos y revisiones, pero sí bastan para darnos una imagen de un largo período del empleo activo y difundido de la clase de material que tenemos en la *Didache*. Lo que hay en este documento, pues, es algo semejante a un cuadro fijo de una película en movimiento, como una «tajada» de una tradición continua que era constantemente revisada. La fe-

cha de nuestra «imagen fija» se sitúa alrededor de la mitad del segundo siglo, o un poco más tarde; el lugar es incierto, aunque la especulación más común es Alejandría[8].

La *Didache* empieza: «Existen dos caminos, uno el de la vida, y el otro el de la muerte; y entre los dos caminos, hay una gran diferencia». La metáfora de los dos senderos, uno el de la virtud y el otro el del vicio, era un lugar común en la parénesis antigua. En el mundo griego, la versión más populer era una fábula de Prodico sobre Heracles en una bifurcación. La imagen era igualmente popular entre los judíos, que podían recordar las palabras de Jeremías 21:8, entre otros pasajes: «Así dice el Señor: Mira, pongo delante de tí el camino de la vida y el camino de la muerte». Y Jeremías a su vez, pudo haber aludido al Deuteronomio 30:19: «He puesto ante tí la vida y la muerte, bendición y maldición; por tanto, elige la vida». Nos hemos encontrado semejante formulación anteriormente (capítulo 3, arriba) en el «Reglamento de la Comunidad» de Qumran. Pero ahí, los senderos son llamados «el camino de la luz y el camino de las tinieblas», y así es como la mayor parte de las versiones cristianas antiguas, incluyendo la de *Bernabé* y la *Doctrina*, los describían también. El recopilador (o uno de los recopiladores) de la *Didache* prefiere el lenguaje bíblico de Vida y Muerte.

La elección es la implicación inmediata de esta imagen. Debes elegir. Por otro lado, la forma de la frase impone la elección de un solo par de alternativas: ésto o lo otro. No como pudiese sugerirnos la experiencia: una cosa entre tres, o media docena. Y la elección misma es una: un camino o el otro, y no hay atajo, si más tarde cambias de opinión, porque «hay una gran diferencia entre los Dos Caminos». Otras versiones de los Dos Caminos destacan la totalidad de esta división y el peso de esta elección informándonos que hay espíritus o ángeles encargados de cada camino, y un juicio al final. La *Epístola de Bernabé*, por ejemplo, dice: «En uno están designados los ángeles de Dios portadores de luz, pero en el otro, los ángeles de Satán» (18.1d) y concluye: «Por esta razón existe la resurrección, por esta razón existe una recompensa» (21.1c)[9]. Ambos rasgos son muy parecidos al lenguaje de los Dos Caminos en el Reglamento

---

8. A no ser que se indique lo contrario, en lo que sigue, uso la soberbia traducción hecha por Ciryl Richardson en el volumen editado por él, *Padres Cristianos Primitivos* (Library of Christian Classics; Filadelfia: Westminster Press, 1953; también disponible en edición de bolsillo), pp. 161-202. El texto griego, con traducción de Kirsopp Lake, está disponible en la edición de Lake de *Los Padres Apostólicos* (Loeb Classical Library; Londres: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952). Hay unas notas excelentes y comentarios críticos en la obra de Robert A. Kraft, *Bernabé y la Didache*, vol. 3 de *Los Padres Apostólicos*, ed. por Robert M. Grant (Nueva York, Toronto y Londres: Thomas Nelson & Sons, 1965).

9. Trad. por Robert A. Kraft (ver nota anterior).

Esenio, donde leemos sobre «los dos espíritus» designados para gobernar los Dos Caminos, y la «visitación» de cada uno al final de los tiempos. Al llamar a los dos caminos «Muerte» y «Vida», la *Didache* sugiere indirectamente la portentosidad de la decisión moral, y el manual termina, como veremos, con una advertencia de juicio. Sin embargo, la versión de la *Didache* de los Dos Caminos, omite a los antagonistas sobrehumanos y en su conclusión suena una nota más suave de juicio: «Si puedes llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto. Pero si no puedes, entonces haz lo que puedas» (6.2).

Una ética modesta, ésta. Podemos entender cómo alguien pudo pensar que fuese adecuada para los principiantes en la fe y, de este modo, añadida a las instrucciones para el bautismo, la Eucaristía y otros aspectos de la vida eclesial: «Bautiza como a continuación se indica, cuando hayas practicado la enseñanza antes mencionada» (7.1, trad. Kraft). Podemos creer razonablemente creer que a los catecúmenos se les debe haber enseñado además una gran cantidad de otras cosas, pues no existe nada abiertamente cristiano en los capítulos 1-6. En verdad, muchos estudiantes de la *Didache* creen que, con excepción de 1.3b-6, que es una imitación de los aforismos evangélicos de Mateo y Lucas y de otras fuentes, estos capítulos eran un catecismo judío, que los cristianos simplemente adoptaron. Sea como fuere, el contenido es un tanto diverso. Tenemos una colección de empirismos morales. Dentro de cada pequeño grupo de similar estilo, hay una cierta lógica retórica, pero no se repiten modelos de alcance relevante. No hay una forma sistemática de deducir instrucciones de acción, ni tampoco existe un intento de enunciar globalmente todas las reglas que se podrían necesitar, ni existe un ordenamiento jerárquico de las reglas que se dan. Incluso hay algo de inconsistencia. Por ejemplo, sobre la caridad, ¡en 4.5-8 hay algo más de liberalidad que en 1.5-6!

Existen, en efecto, algunos puntos de énfasis aún en esta tan manida versión de los Dos Caminos. El «Camino de la Vida» empieza, como lo hizo en la versión también conocida para «Bernabé» y el autor de la *Doctrina*, «Primero tienes que amar a Dios que te hizo, y segundo a tu prójimo como a ti mismo» (1.2). Ese resumen de los Mandamientos, que aparece a menudo en la literatura judía y cristiana primitiva, se convierten de este modo en una guía para el lector, implícitamente novel en los «mandamientos» que vienen a continuación. Ninguno de los recopiladores de la *Didache* han tomado los dos mandamientos como apartados a desarrollar más adelante, como a veces sucedía en posteriores exposiciones de «Las Dos Tablas» del Decálogo. La «Regla de Oro» (1.2c) pudo ser leída como exposición de «Ama a tu prójimo como a tí mismo», pero el resultado de amar a Dios y amar al prójimo no está separado; de hecho, todas las reglas que siguen, con la posible excepción de la idolatría (3.4), tienen que ver con las relaciones humanas. Pero el objeto de todo esto es «com-

placer a Dios» (cf. 4.12). La frase interpretativa añadida al mandamiento bíblico: «Amarás a Dios *que te hizo*», implica la base de la obligación.

¿Y cómo se complace a Dios? No transgrediendo sus mandamientos (4.13). Obsérvese que la forma predominante en el Camino de la Vida es el «mandamiento», muy frecuentemente en el estilo «apodíctico» encontrado en el Decálogo y algunos otros códigos bíblicos: «(No) harás...», o por el contrario en el simple imperativo (que también abunda en los capítulos 7-15). A veces se expresa una razón o justificación: «No seas mentiroso, porque mentir conduce al robo»; pero no siempre. Los mandamientos son válidos por sí solos; se oyen y (idealmente) se obedecen.

¿De quién es la voz de mando que habla en la *Didache*? La introducción y conclusión al Camino de Vida sugiere que es Dios el que manda, y el hecho de que algunos de los mandamientos están sacados directamente de la Biblia, incluyendo el Decálogo (cap. 2), confirma esa lectura. Pero la forma de decir «Hijo mío» en 3.1, 3, 4, 6; 4.1, no es el estilo del sabio (como Ben Sira: cap. 3 arriba) dirigiéndose a su discípulo. Quizás hemos de oir a Jesús como este sabio; quizás él es «el Señor», quien enseña los mandamientos de Dios de principio a fin. Esa es evidentemente la forma en que el libro se interpreta en el subtítulo del manuscrito del siglo undécimo. El último de los recopiladores o editores entendió los dos mandamientos al principio del Camino de Vida como los mandamientos de Jesús (Mt. 22:37-39) y paralelos) y los *interpretó* («Lo que estas máximas enseñan es ésto») al redactar e insertar aquí una armonía de dichos del Señor de varias fuentes, en su mayor parte Mateo y Lucas (1.3b-6)[10].

Con todo, no se nombra aquí a Jesús —o en ninguna otra parte de la sección de los Dos Caminos de la *Didache*. Además, no existe absolutamente ninguna narrativa que sugiera la identidad del autoritario orador; ¡qué distinta es la *Didache*, en este sentido, de Mateo!

Algunos de los mandamientos se citan casi textualmente de la Biblia, y hay otros muchos ecos, de variada intensidad, de la escritura. Con todo, los diversos recopiladores de la *Didache* han tratado los versículos bíblicos con sorprendente libertad, a veces colocando citas directas, aún del Decálogo, junto a reafirmaciones interpretativas o simplemente mandamientos adicionales, en idéntico estilo (ver en especial el cap. 2). El último redactor utilizó los Evangelios de Mateo y Lucas con igual libertad, junto a otros escritos que aparentemente estaban en su Biblia, pero no en la nuestra (el *Pastor de Hermas* y una versión de Ben Sira distinta de la que conocemos), reorganizando, combinando y corrigiendo sus extractos, para un efecto retórico[11].

---

10. Bentley Layton, «Las Fuentes, Fechas y Transmisión de la *Didache* 1.3b-2.1», *Revista Teológica Harvard* 61 (1968), 343-383.

11. Layton ha reconstruido meticulosamente su procedimiento, en el artículo mencionado en la nota anterior.

En ninguna parte se propone la afirmación de que «los mandamientos» tienen autoridad porque se basan en la escritura (lo más aproximado a tal afirmación es la fórmula que introduce el citado proverbio de Ben Sira, literalmente «se dijo»). En verdad, la libre cita y redacción de material bíblico reduce la implicación de tal autoridad. Por consiguiente, corremos el riesgo de ser engañados por los autores modernos, que con sumo cuidado indican todas las alusiones bíblicas en el texto; la evidencia en el texto sugiere que los diferentes recopiladores de la *Didache* y los cristianos, para cuya instrucción escribieron no pensaban aún en «la Biblia» con la misma fijeza y absolutismo que estamos acostumbrados a atribuirle. Los «mandamientos» enunciados aquí no han de ser obedecidos porque estén (algunos de ellos) en la Biblia, sino porque representan la forma de «complacer a Dios»[12].

La ambiguedad, bien sea estudiada o como accidente de la historia del texto, sobre la autoridad detrás de los mandamientos, les deja el camino abierto para ser oídos a varios niveles de lo que podríamos llamar sofisticación cristiana. En un nivel inferior, hay mucho aquí que un sencillo creyente podría tomar simplemente como reglas para mantenerse sintonizados con el orden divino de las cosas, prácticas que los griegos llamarían *eusebeia* y los romanos *religio*, pero que un satírico llamaría «superstición»: teniendo cuidado con el origen de la carne, se puede comer; para el bautismo, el uso de agua fría, si es posible; rezar tres veces al día; cuidar de no ayunar los lunes y jueves, sino los miércoles y viernes. A un nivel más sofisticado, todos los mandamientos por igual —lo que llamaríamos mandamientos «rituales», así como los «morales»— son indicadores de la ilimitada obligación hacia el «Dios que te hizo». El estudiante minucioso se vería forzado también a resolver la ambiguedad de la identidad «del Señor», que en el texto, tal como está, difumina los mandatos de Jesús a la iglesia con la voz autoritaria de Dios en la escritura. La *Didache* no ofrece ninguna «doctrina de la Trinidad» que pudiese ser de ayuda.

Uno de los recopiladores finales, quizás el último, introdujo otro tema que ahora encuadra toda la colección, y que podemos glosar así: «Trata de ser perfecto». La afirmación más fuerte del tema está en el último capítulo: «Todo el tiempo de tu fe no servirá de nada a menos que te perfecciones en el último momento» (16.2b, trad. Kraft). Esta afirmación está cerca del comienzo de una serie de advertencias de estilo apocalíptico, formada por extractos del «Apocalipsis Sinóptico», versión de Mateo en su mayor parte, y algunos otros textos, que concluye solemnemente el

12. Para ejemplos y discusión sobre «re-narración» y comentario de narrativas bíblicas y códigos en comunidades judías, véase de James Kugel y Rowan A. Greer, *Interpretación Primitiva de la Biblia* (Library of Early Christianity; Filadelfia: Westminster Press, 1986), capítulos 4 y 5.

manual con una implicación del inminente Juicio. El estilo en el que este capítulo apocalíptico ha sido redactado es notablemente parecido a la sección interpolada al principio del Camino de Vida, 1.3b-6, y puede bien ser del mismo «autor». En esa composición también, el tema es conocido: «Si alguien te golpea en la mejilla derecha, vuélvele la otra también, *y serás perfecto*» (1.4). Quizás originalmente, una frase similar estaba al final de la siguiente serie: «Si alguien te despoja de tu propiedad, no la reclames, *porque de este modo puedes ser perfecto.*»[13] De nuevo la oimos en la transición de los Dos Caminos al material de «ordenamiento eclesial», 6.2: «Si puedes soportar todo el yugo del Señor, serás perfecto. Pero si no puedes, entonces haz lo que puedas». Luego un ejemplo específico: «Ahora sobre el alimento: Toma lo que puedas. Pero manténte estrictamente alejado de lo que se ofrece a los ídolos, ya que eso supone adorar a dioses muertos» (6.3). El efecto de estas notas, tomadas en su secuencia de la versión final de la *Didache*, es haber socavado el absolutismo de la «perfección» exigida al final por las concesiones precedentes. La «perfección» exigida por esta ética (que el recopilador pudo haber encontrado en Mateo 5:48) se transforma en un ideal a seguir, de acuerdo a la propia capacidad. De este modo, nuestra versión de la *Didache* representa el primer caso de interpretación de los radicales aforismos de Jesús en el Sermón del Monte en ese estilo —una interpretación que se haría muy popular en los tiempos modernos. Una flexibilidad parecida caracteriza los requisitos rituales y de gobierno de este documento: «Si no dispones de agua corriente, bautiza con otra. Si no puedes con fría, entonces con caliente. Si no dispones de ninguna de las dos, entonces vierte agua sobre la cabeza tres veces» (7.2-3). «Antes del bautismo, además, el que bautiza y el que es bautizado deben ayunar, *y todos los que puedan hacerlo*» (7.4). «Pero en el caso de los profetas, debéis dejarles que den las gracias a su manera» (10.7; compárese también 11.11). «Si [el viajero que quiere hospedarse contigo] no tiene oficio, *usa tu propio criterio* al hacer gestiones para que se quede a vivir contigo como un cristiano, sin estar ocioso» (12.4; cf. 13.7).

Todo esto puede parecer un poco desconcertante, como orientación para los nuevos cristianos. Pero debemos recordar que éstas no son instrucciones para la meditación personal, sino una ética que ha de ser enseñada y administrada dentro de una comunidad. No sólo es ésto obvio por la fusión de los Dos Caminos con las reglas para la adoración y el trato a los jefes de la iglesia, es algo que se presupone por la forma de los Dos Caminos en la *Didache*, e indicada explícitamente en 4.1-4:

---

13. Layton, pp. 348-349, sostiene convincentemente que una serie de errores de transcripción convirtieron éstos en una observación cínica hallada en el texto recibido, «No podría (en cualquier caso, recuperarlo)».

> Hijo mío, día y noche «debes recordar a aquel que predica para tí la palabra de Dios», y honrarle como honrarías al Señor. Pues donde se habla sobre la naturaleza del Señor, allí está el Señor. Cada día debes buscar la compañía de los santos para disfrutar de su conversación estimulante. No debes empezar un cisma, sino reconciliar a los que disputan. «Tus juicios deben ser justos». No debes hacer favoritismos al reprender transgresiones. No debes tener dos opiniones sobre tu decisión.

Obsérvese que el catecúmeno ya está siendo entrenado a participar en el proceso comunitario de la mutua admonición y disciplina, un proceso que encontramos indicado ya en el consejo de Pablo a los cristianos de Tesalónica, y que también nos recuerda de nuevo un elemento importante en el Reglamento de los Esenios de Qumran[14]. La colección suelta-unida y de múltiples capas de los «mandamientos» incluída en la *Didache* no es, de este modo, sólo consecuencia de la «conversación» continua de «los santos», sino idónea para su posterior uso justamente en tal discusión y «juicio». La práctica de la confesión ante el grupo reunido (4.14) refuerza esta responsabilidad de cada uno hacia la comunidad, y la advertencia escatológica final, recuerda la misma obligación: «Reuníos frecuentemente en vuestra búsqueda de lo que es bueno para vuestras almas, ya que toda una vida de fe no será de ningún provecho a menos que demostréis ser perfectos al final» (16.2) La perfección exigida por la *Didache* no se encuentra en los mandamientos sacados de este contexto comunal —todas las concesiones e inconsistencias acumuladas en la colección suponen el mismo punto— sino sólo en esas reuniones regulares de los hermanos y hermanas que «buscan lo que es bueno para [sus] almas».

Nuestro Cometido en el Drama de Dios: Ireneo

Hemos examinado ejemplos de las formas en que fue cambiando el movimiento cristiano primitivo a la vez que luchaba por desarrollar formas de vida características y adecuadas. No todos son armónicos entre sí, como tampoco lo eran siempre los grupos que los produjeron. No obstante, algunos de los textos que hemos visto de cerca, dispares depósitos escritos sobre los esfuerzos para un ethos cristiano, se han convertido en partes de un todo más grande, un «Nuevo Testamento» y una «Biblia». Nuestra muestra final mostrará una forma —muy influyente, como resultó ser— de combinar estos testimonios diversos en una lección compleja y doctrinal, en una *historia*.

---

14. Véase Reglamento de la Comunidad (1QS) 5.24-6.1.

En la última década del siglo segundo, Ireneo, el obispo de Lyons, escribió para un amigo, Marciano —probablemente un sacerdote-, un pequeño resumen de la fe cristiana que él llamó *Prueba* [o *Demostración*] *de la Predicación Apostólica*. Servirá bien como última muestra de los escritos morales cristianos del siglo segundo, pues Ireneo no era un pensador notablemente original. Más bien se propuso articular el consenso «católico», es decir, la única fe que la iglesia había recibido, como él creía, «de los apóstoles y sus discípulos», y predicaba, «aunque diseminada por todo el mundo», pero con «perfecta armonía, como si poseyera una sola boca» (*Contra las Herejías* 1.10.1-3)[15]. Desde luego, Ireneo era consciente de que había, efectivamente, una cacofonía de voces diferentes que declaraban representar la verdadera fe cristiana, pero estaba convencido de que la disonancia era el resultado de influencias extrañas y la ambición de una serie de maestros. Cuando escribía a Marciano, había terminado recientemente una obra de cinco volúmenes contra tales gentes, que llamó *Esposición y Derrota de lo que es Falsamente llamado «Gnosis»* (del que provienen las palabras que se acaban de citar). Ireneo tenía muy en cuenta aún a los «Gnósticos» y otros herejes al escribir la *Prueba*, pero este libro no es, en principio, antiherético. Más bien es un deseo de presentar y confirmar lo que dice la tradición católica, «para que puedas preservar tu fe entera y así complacer a Dios que te hizo» (*Prueba* 1, Robinson)[16].

La última frase citada es en sí misma tradicional. La reconocemos como el principio de Los Dos Caminos, *Didache* 1.2a = *Bernabé* 19.2a. Además, Ireneo la sigue con una variante libre de la imagen de los Dos Caminos:

> El camino de todos aquellos que ven, es un sólo sendero hacia arriba, iluminado por la luz del cielo; pero los caminos de los que no ven, son muchos y oscuros y divergentes. El primer camino conduce al reino del cielo, uniendo al hombre con Dios, pero los otros hacen bajar a la muerte, separando al hombre de Dios.

---

15. Las citas de Ireneo, *Contra las Herejías* proceden de una traducción de Alexander Roberts y James Donaldson, eds., *Los Padres Ante-Nicenos*, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950); edición original americana, 1885, edición de Edinburgo, 1868). Los números de capítulo y sección son los de la edición del texto de Massuet (no el de Harvey).

16. J. Armitage Robinson, ed. y trad., *San Ireneo, La Prueba de la Predicación Apostólica* (London: S.P.C.K., 1920). En lo que sigue, las citas de la *Prueba* proceden de la traducción de Joseph P. Smith, *San Ireneo, Prueba de la Predicación Apostólica* (Ancient Christian Writers, 16; Westminster, Md.: Newmann Press; London: Longmans, Green 1952). A veces, como aquí, he usado la traducción de Robinson. Sólo un manuscrito de La *Prueba* ha sobrevivido, así como algunos pequeños fragmentos de una traducción armenia del griego del siglo sexto.

Aquí son nuevas la noción de que la salvación consiste en la unión de los creyentes con Dios, un tema central en la teología propia de Ireneo, y el contraste entre «el sendero único» de los católicos y los multiples cismas de los herejes.

¿Cómo se «complace a Dios» y así permanecer en el único sendero que conduce a la unión con él? En la *Didache*, esto parecía una simple cuestión de seguir las instrucciones sugeridas por los «mandamientos», pero Ireneo es más sofisticado. Porque «el hombre es un animal compuesto de alma y cuerpo... existe la santidad corporal, la salvaguarda de la abstinencia de todas las cosas vergonzosas y malas acciones, así como la santidad del alma, la defensa de la fe en Dios en su integridad» (2). Es más explícito en el siguiente párrafo: «Debemos guardar estrictamente, sin desviación, la regla de la fe, y cumplir los mandatos de Dios» (3). La «regla (en griego *kanon*) de la fe», o «de la verdad» (cf. *Contra las Herejías* 1.1.20), es, en su forma más simple, el credo recitado en el bautismo, que Ireneo practica o comenta varias veces en la *Prueba* (p. ej. 3, 6, 40). Pero al observar el uso que Ireneo ha hecho de esta «regla» de principio a fin en la *Prueba*, nos damos cuenta de que es para él mucho más que una lista de proposiciones a las que se debe asentir. Es más bien una especie de resumen gráfico de la historia de los propósitos y acciones de Dios por la humanidad, una clave por la que se puede leer la Biblia de tal forma, que de esa trama se extraiga la substancia, y cada uno a su vez use la Biblia, la lea, para interpretar la propia vida.

La fe y moralidad son para Ireneo tan inseparables como alma y cuerpo; fue sin duda en su lucha contra los gnósticos, con su exaltación del «espíritu» y desprecio del cuerpo, que Ireneo concluyó que toda la tradición judía y cristiana enseñaron que el alma, al igual que el cuerpo, son objetos de la creación y salvación de Dios. Por lo tanto, la fe conlleva el cuidado de todas nuestras relaciones encarnadas, y las influye. En sus propias palabras:

> La acción es pues preservada por la fe, porque «a menos que creáis», dice Isaías, «no seguiréis»; y la fe es otorgada por la verdad, puesto que la verdad se basa en la realidad: pues creeremos lo que realmente es, tal como es, y creyendo lo que realmente es, tal como es para siempre, mantener un firme control sobre nuestro asentimiento a ella. (*Prueba* 3).

Esto no se aleja mucho del modo en que un antropólogo moderno, Clifford Geertz, describiría el mismo asunto: nuestra visión del mundo —la imagen que nos fue enseñada cultural o subculturalmente de «lo que realmente es»— debe en alguna forma corresponder a nuestro ethos —el modelo normativo de nuestra «acción»; esa correspondencia nos es representada y garantizada por medio de nuestros símbolos sagrados[17].

---

17. Véase la Introducción arriba y el famoso ensayo de Geertz allí citado, «Ethos, Perspectiva del Mundo y Análisis de los Símbolos Sagrados», *Revista de Antioquía* 17 (1957-58),

Los «símbolos sagrados» para Ireneo han de encontrarse, en pocas palabras, en la «Regla de Fe». Pero eso, a su vez, señala hacia la Biblia como un libro lleno de símbolos. En efecto, al llegar a Ireneo, podemos hablar de «la Biblia», lo que, en el caso de la *Didache* aún no era posible. Según observaciones de Cyril Richardson, «es el primer escritor cristiano que trabajó en el Nuevo Testamento tanto como nosotros. Para él, tanto como para nosotros, es parte de la Biblia, aunque no lo expresa exactamente así»[18]. Quizás resulte exagerada esta afirmación, pues además de su insistencia en el «Evangelio Cuádruple», no está claro que Ireneo pensara en un cánon determinado de los otros escritos cristianos autorizados; a pesar de esa reserva, la afirmación es válida. El espacio no permite una discusión completa sobre el uso de la escritura por Ireneo, pero hay ciertas pautas que aparecen en su exposición que son particularmente reveladoras. Para Ireneo, éstas muestran la forma en que la percepción cristiana de cómo son las cosas realmente, da forma y significado a la acción cristiana. Un breve esbozo de estas pautas proporcionará una conclusión apropiada a nuestro estudio de la disciplina moral cristiana, ya que en ellos Ireneo reúne los estilos característicos de lectura de la escritura que se habían desarrollado antes de su tiempo, y su propia síntesis señala el camino en el que la corriente principal de la interpretación cristiana discurriría en siglos subsiguientes, hasta la era moderna[19].

Por conveniencia y claridad, podemos dividir las estrategias interpretativas de Ireneo en cuatro —sin mencionar que él las habría distinguido de esta forma, o que son siempre separables. (1) Algunas cosas dichas en la escritura, son imágenes o analogías de otras cosas: acontecimientos posteriores, conceptos, estructuras del mundo natural, etc. (2) A veces el orador o actor en un pasaje del Antiguo Testamento es Cristo, o más bien la Palabra de Dios pre-encarnada. (3) Las profecías tienen a menudo un doble significado, uno para su propio tiempo y otro más significativo, señalando hacia adelante al tiempo de Jesús y de la iglesia. (4) Toda la Biblia, que ya para Ireneo, como la nuestra, iba del Génesis al Apocalipsis (aunque quizás incluía algunos libros, como *Enoc*, que el nuestro no tiene, y quizás no tenía algunos de los que están en nuestro Nuevo Testamento), narra una historia continua. Un ejemplo o dos, mostrarán cómo funciona cada estrategia.

El capítulo 32 de la *Prueba* proporciona un buen ejemplo de la lectura figurativa de Ireneo, aunque conculca todas nuestras nociones del modo

---

421-437; reproducido en su libro *La Interpretación de las Culturas* (Nueva York: Basic Books, 1973), pp. 126-141.

18. Richardson, *Padres Cristianos Primitivos*.

19. Para una discusión más amplia de lectura primitiva de la escritura y de la importancia de Ireneo en ella, véanse los dos capítulos finales de Kugel-Greer, *Interpretación Primitiva de la Biblia* (véase nota 12 de este capítulo).

correcto de leer un texto. El «polvo» del que Dios hizo al primer hombre, de acuerdo con Génesis 2:7, era de tierra virgen —puesto que el texto también dice que aún no había llovido y no había nadie que labrara la tierra (v. 5). De este modo, el primer hombre fue hecho por la unión de la voluntad y sabiduría de Dios y una «virgen» —y así fue Cristo. Ireneo, pues, transfiere la figura «virgen» a Eva, para elaborar la analogía: «Así como fue a través de una virgen que desobedeció, ese hombre fue afligido y cayó y murió, así también fue a través de la Virgen, que obedeció la palabra de Dios, que el hombre resucitó por la vida y recibió la vida». «Puesto que», continúa, «Adán tuvo necesariamente que ser restaurado en Cristo, para que la mortalidad fuese absorbida por la inmortalidad, y Eva en María, para que una virgen se convierta en la defensora de una virgen, que deberá deshacer y destruir la desobediencia virginal a través de la obediencia virginal» (33).

La correspondencia entre Adán y Cristo, entre creación y redención, es de importancia esencial para la propia teología de Ireneo. Estaba fascinado por una linea en la doxología del principio de la Carta a los Efesios, que la Versión Revisada Ordinaria traduce así: «Para que conociéramos el misterio de su voluntad; el que sólo por su beneplácito se propuso él realizarlo en Cristo, llegada la plenitud de los tiempos: Unir todas las cosas en él, tanto las del cielo como las de la tierra» (Ef. 1:9-10). Ireneo usa repetidamente el verbo traducido aquí como «unir» (a menudo traducido por «recapitular», del equivalente en latín del verbo griego) y su nombre correspondiente para referirse al «resumen» de la Encarnación, el curso de la la vida de la humanidad creada y caída, y «restaurarla» o «restablecerla» en el modelo que Dios se ha propuesto. Pero la noción no es completamente original en él. Encontró la correspondencia entre Adán y Cristo en la Carta de Pablo a los Romanos (Rom. 5:12-21; cf. 1 Cor. 15:44-49), y Justino Martir había elaborado parte del paralelismo usado por Ireneo. Además, el concepto de que Dios reharía el mundo para ajustarlo al modelo original, la perfecta creación es un elemento importante en el pensamiento apocalíptico judío como en el cristiano.

El capítulo 9 contiene un tipo diferente de representación. Cada una de las siete «formas de servicio» (Robinson) dadas por el Espíritu a aquel en quien descansa, de acuerdo con Isaías 11:2-3, corresponde a uno de los siete cielos (órbitas o esferas planetarias concéntricas) que, suponía Ireneo conocido por todos, rodean la tierra. Aquí el texto de las escrituras no *pre*figura un acontecimiento consecutivo (más bien habla directamente del Hijo de Dios encarnado por la profecía), sino que representa un aspecto de la estructura del mundo en sí. Quizás sería mejor expresarlo a la inversa: la forma en que el mundo está hecho, de acuerdo con los últimos avances de la astronomía que Ireneo conocía, representa el carácter del Hijo de Dios, una vez que la escritura nos da la clave. Al llamar a los do-

nes enumerados por Isaías «formas de servicio» (parece que la palabra griega que él usó fue *diakoniai*), Ireneo revela que él también piensa en la lista de Pablo en la primera epístola a los Corintios 12:4-11, pero no menciona el último pasaje; ahí Pablo, por desgracia, había enumerado más de siete dones.

Ireneo no juega ociosamente con números aquí o en cualquier otra parte, como por ejemplo, cuando insiste en que debe haber cuatro Evangelios y no más, porque hay cuatro puntos cardinales, cuatro vientos, y cuatro Criaturas Vivientes alrededor del trono de Dios (Ez. 1; Ap. 4:6-8; *Contra las Herejías* 3.11.8). Cualquiera que haya considerado la teoría de los números de Pitágoras, o leído el uso que Filón hizo de los números pitagóricos para interpretar versículos del Pentateuco, sabrá que las gentes educadas podía tomar tales coincidencias numéricas como serios indicios de correspondencias en un universo cargado de significado. Podríamos decir que para Ireneo, hay una pauta en la «naturaleza», en la «historia», y en la mente de Dios; esa pauta es coherente; y una lectura fiel de la Biblia lo puede descubrir. Desde luego, también refuta tácitamente a los Gnósticos, para los que las siete esferas planetarias son hostiles puestos de centinela en la prisión, a saber, este mundo, en el que están atrapados los espíritus gnósticos, hasta que hayan sido iluminados y liberados. No es así, dice Ireneo: el glorioso universo entero ocultamente refleja el perfecto propósito de Dios y aguarda la «recapitulación» o «restauración» realizada por la Palabra encarnada. ¿Qué tiene que ver esa creencia con la conducta? Este universo simbólicamente coherente es «lo que realmente es» (cf. *Prueba* 3); el desprecio gnóstico por el orden creado, como el desprecio gnóstico del cuerpo (cf. 2), es contrario a la realidad de que la fe discierne.

La segunda categoría de las lecturas de Ireneo es más sencilla, aunque igualmente distante de nuestra forma de pensar. Por ejemplo, en el capítulo 44, recoge la curiosa historia que se halla en Génesis 18-19, que para cualquier lector cuidadoso presenta problemas. La frase inicial nos dice que «el Señor apareció» ante Abraham, pero en la siguiente continúa que «tres hombres estaban delante de él». En el diálogo que se sigue entre Abraham y estos tres, el lado de ellos es representado a veces por «dijeron ellos», y otras «él dijo», o de nuevo «el Señor dijo». Y en 18:33 se nos dice que, «el Señor siguió su camino», en tanto que en 19:1, «los *dos* ángeles llegaron a Sodoma». No es de sorprender que Ireneo concluya que «Dos, pues, de los tres, eran ángeles, pero uno era el Hijo de Dios», y que los dos casos en que se menciona la palabra «Señor» en Génesis 19:24 se refieren respectivamente al Hijo y al Padre. Justino ya había elaborado esta lectura del texto, y también en muchos otros pasajes pudo encontrar la Palabra, es decir, lo que más tarde los cristianos llamarían «la segunda persona de la Trinidad», hablando o actuando. Así Ireneo en-

cuentra al Hijo de Dios, en lugar de ángeles, en la escalera de Jacob (que también representa la cruz, y de este modo un ejemplo de nuestra primera forma de lectura) (45), y hablando desde la zarza ardiente de Moisés (46).

La tercera categoría es también sencilla y completamente conocida en el argumento cristiano de principios del movimiento:

> Que todas estas cosas llegarían a suceder fue predicho por el Espíritu de Dios a través de los profetas, que aquellos que sirvieran a Dios en verdad, podrían creer firmemente en ellas; pues lo que era del todo imposible a nuestra naturaleza, que era igual, por lo tanto, a ser poco creídos por los hombres, Dios hizo que fuese anunciado anticipadamente por los profetas, para que, a partir de la predicción hecha mucho tiempo antes, hasta que el acontecimiento tuvo lugar al fin, como había sido predicho, pudiésemos saber que era Dios, que anticipadamente nos reveló nuestra redención. (42)

La última categoría es más innovadora. Aunque se podría decir que todos los ingredientes necesarios ya estaban presentes, Ireneo parece ser el primer autor, de aquellos cuyas obras sobreviven, en expresar la noción de que toda la humanidad y el mundo tiene una historia, que es contada en la narrativa bíblica. Esta historia la esboza Ireneo en los capítulos del 4 al 30 de la *Prueba*, aunque añade elementos en otras partes. Su tema inicial es la creación del mundo y la inocencia original y la subsiguiente desobediencia de la primera pareja humana, como lo cuenta el Génesis. Su punto culminante es la encarnación de la Palabra e Hijo de Dios; su desenlace, su nueva venida para juzgar a todos (85). Cada uno de estos «actos» importantes del drama fue parte de la fe cristiana desde el primer siglo; como vimos arriba, la correspondencia de Adán con Cristo fue introducida ya por Pablo. Pero lo que resulta nuevo en la exposición de Ireneo es que sistemáticamente completa la narración entre la Creación-Caída y el relato de la aparición de Jesús, siguiendo el hilo de la narración bíblica —especialmente la del Pentateuco, pero también, partes al menos, del relato subsiguiente de la historia de Israel. De este modo, la historia de Israel, interpretada en la perspectiva profética (y deuteronómica) de pecado y redención, se subsume, en lo que ha surgido antes del tiempo de Ireneo, como la historia universal del plan de Dios para la redención humana, en la que «un nuevo pueblo» sustituye a Israel (86-87, 91-94), pero en el que la participación de Israel era necesaria e instructiva. De nuevo, la lectura «figurativa» o «tipológica» de la Biblia insinuaba muchas, por no decir casi todas, las partes de esta forma de entender los antecedentes del cristianismo (ver, por ejemplo las «pruebas» bíblicas en la *Epístola de Bernabé*), aunque la dramática trama en su totalidad no había sido previamente (hasta donde podemos saber) elaborada. Pero su fuerza, una vez expresado, puede percibirse por el grado en que, aún hoy, nos parece una forma natural de leer la Biblia. De la exposición muchísi-

mo más elaborada de estos temas en *La Ciudad de Dios*, de Agustín, a través de los ciclos medievales de representaciones en vidrieras coloreadas de milagros y secuencias narrativas, a través de Milton y de gran parte del cuerpo de literatura moderna, hasta la «teología bíblica» del siglo veinte, la Biblia Cristiana, empezando por el Génesis y terminando en el Apocalipsis, es interpretada como un sólo y complejo drama.

Es una historia, afirma Ireneo, en la que cada uno de nosotros es un personaje. Las dificultades que enfrentamos se explican por esa gran lucha entre la voluntad de Dios para nuestra redención y las elucubraciones de inspiración satánica de desobediencia, que pone una dramática tensión en la trama; nuestra esperanza se hace posible por nuestra unión con el Hijo, la Imagen de Dios, que vino a «recapitular» esa lucha, para superarla con su victoria, y para «restaurar» nuestra naturaleza; nuestro futuro es resurrección para hacer frente a su juicio y recompensa. Ese es el sutil modelo en el que cada una de nuestras acciones deben ser consideradas buenas o malas. Como el mismo Ireneo lo resume:

> Ésta, querido, es la predicación de la verdad, y ésta es la manera de salvarnos, y es el camino de vida, anunciado por los profetas y ratificado por Cristo y entregado por los apóstoles y que ha sido transmitido por la Iglesia en todo el mundo a sus hijos. Esto debe ser conservado en total seguridad, con buena voluntad, y agradando a Dios a través de las buenas obras y un firme carácter moral. (*Prueba* 98).

EPILOGO

De su tesoro, escribió Mateo, el escriba cristiano extrajo cosas viejas y cosas nuevas. En el movimiento cristiano, las grandes tradiciones del pasado se entretejieron —Grecia, Roma e Israel— y las tradiciones de las pequeñas comunidades en Galilea y Judea y en toda la cuenca Mediterránea. Y estas tradiciones se amalgamaron con, y transformaron por la «noticia», «evangelio», ideas novedosas, experiencias novedosas, interpretaciones que desplazaron de su sitio a las tradiciones y a veces demostraron su falsedad.

Aquellos de nosotros que se proponen seguir el camino de los primeros cristianos, tienden a centrar nuestra atención en lo que de ellos era nuevo. ¿Qué tenía de única su moralidad? ¿Cuál fue la esencia de su ética? He manifestado a lo largo de todo este libro que estas preguntas no representan un camino adecuado hacia la comprensión. Para lograr la esencia de algo, tenemos que hervirlo, destilarlo, filtrarlo; lo que queda no es la cosa viva, sino un residuo, una abstracción.

En el siglo segundo fueron los sofisticados detractores del cristianismo los que destacaron su novedad. «Novedoso», escribió Tácito, y por tanto «una superstición». Los defensores del cristianismo insistían en que no era nuevo en absoluto, sino tan antiguo como la creación, tan antiguo como los libros sagrados de los judíos, sus ideas, conocidas entre lo mejor de los filósofos griegos y romanos, sus prácticas, no distintas de lo mejor de los ritos y vida paganos. Con todo, en otros contextos, podían también destacarse sus diferencias y su novedad. Para entender a los primeros cristianos, no basta con abstraer sus novedades o añadir las «analogías» e «influencias» de su ambiente. Son los modelos de conjunto lo que hemos intentado discernir.

Nunca podremos conocer totalmente el mundo de los primeros cristianos; menos aún recrearlo. Efectivamente, esos movimientos en la historia de la cristiandad que han pretendido restaurar la iglesia a su pureza «primitiva», desde los Montanistas a los Campbellitas, han liberado poderosas corrientes de cambio. Con todo, lo que de hecho produjeron fue

inevitablemente algo diferente al pasado. La máquina del tiempo no existe. Debemos vivir en nuestro propio mundo, que irreversiblemente es diferente al de los primeros cristianos.

No obstante, tenemos cosas que aprender de lo que de su mundo nos es posible ver. De un lado, aprender que la nuestra no es la única concepción posible del modo en que las cosas son y deben ser. Al igual que hay cosas sobre el mundo de los primeros cristianos que son imposibles para nosotros, hay otras que pueden asaltar y destruir los límites de nuestro propio mundo, haciéndolo parecer quizás no tan inevitable, no tan simplemente objetivo como creimos.

Vemos, además, en las primeras generaciones de cristianos, muchas gentes que tienen una especie de doble visión. Dos tipos diferentes de universo simbolizado se superponen en sus mentes y en su experiencia social. Por un lado, está un mundo tan vulgar que nadie en la vida diaria pensaría hablar de él como «símbolo». Allí estaba simplemente, para ellos y sus vecinos, como está el nuestro para nosotros. Por otro lado, está ese extraño nuevo mundo del Dios que crea, que ama, que juzga, del Mesías crucificado y resucitado de entre los muertos. Están los pequeños grupos de creyentes, de hermanos y hermanas, hijos de Dios, con sus sencillos, pero poderosos rituales, sus vigorosas admoniciones de unos a otros, sus momentos de profunda emoción, a veces trances, éxtasis, experiencias del Espíritu —en estas reuniones, este otro mundo parece más intenso que el ordinario. Con todo, de alguna manera tenían que vivir en ambos, y no era fácil encontrar el modo de hacerlo. Había muchos desacuerdos, muchos caminos alternativos, algunos de los cuales fallaron. De ellos, todos los que anhelan la visión de un mundo más justo, más amable, todos los que están atrapados no simplemente entre lo que es y lo que debería ser, sino entre certezas conflictivas, planos dispares, pero inminentes, de lo que *es*, todos ellos pueden tener algo que aprender.

INDICE

Prefacio 7

Introducción 9

1 El Marco Social 19

La Polis como Contexto de la Etica Griega 21
La Polis en un Imperio Mundial 25
Confusión de Lealtades: Reacciones a Roma 31
La Sociedad Estratificada 36
Fuera de la Ciudad 42

2 Las Grandes Tradiciones: Grecia y Roma 45

Filosofía en el Imperio Romano 48
Algunos Temas Comunes 68
Transmisión de las Tradiciones Morales 70

3 Las Grandes Tradiciones: Israel 75

La Situación 78
Algunas Voces Representativas 81
Temas Recurrentes 104

4 Las Comunidades Cristianas 111

Una Secta Mesiánica en Israel 114
Una Asociación Doméstica en la Polis 125

5 La Gramática de la Moral de los Primeros Cristianos 141

Una Carta de Admonición Moral: I Tesalonicenses 144
Alabanza, Censura y Exhortación: I Corintios 149
Biografía Mesiánica como Literatura base en la formación de Comunidades: El Evangelio de Mateo 155
Del Lado de los Angeles: El Apocalipsis 163
Nuestro Papel en el Drama de Dios: Ireneo 173

Epílogo 181